

مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: **2718-0468**

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylik hakemli dergi

Volume: 3, Issue: 6, October 2022 / Cilt: 3, Sayı: 6 Ekim 2022

المجلد (٣) العدد (٦) أكتوبر ٢٠٢٢



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylık hakemli dergi

Volume:3, Issue:6, October 2022 / Cilt : 3, Sayı 6: Ekim 2022

المجلد (٣) العدد (٦) أكتوبر ٢٠٢٢



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

دورية (نصف سنوية) دولية محكمة، تعنى بالبحوث والدراسات المهتمة باللغة العربية وآدابها، بمختلف تخصصاتها المعرفية ومناهجها البحثية، وكذلك بالدراسات المعنية بتعلمها وبتعليمها لأبنائها ولغير الناطقين بها.

An international (semi-annual) journal dealing with research and studies interested in Arabic language and literature, with its various knowledge disciplines and research curricula, as well as studies concerned with its education to its parents and non-native speakers.

Çeşitli bilgi uzmanlık alanları ve araştırma yöntemleriyle Arap Dili ve Edebiyatı'yla ilgilenen çalışma ve araştırmaların yanı sıra ana dili Arapça olan ve olmayanlarin Arapça eğitimi ve ögrenimiyle ilgilenen uluslararası, hakemli ve altı aylık süreli yayın.

E mail / E Posta / البريد الإلكتروني

info@daadjournal.com

daad@daadjournal.com

daaddergisi@gmail.com

Website / Web sitesi /الموقع الإلكتروني

www.daadjournal.com

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Reviewers of this İssue / Sayının Hakemleri / هيئة تحكيم العدد

أ. د.خولة محمود فيصل- جامعة تكريت – العراق
Prof. Khawla Mahmoud Faisal- Tikrit University- Iraq

أ. د. سعيد عموري – جامعة تيبازة – الجزائر
Prof. Said Amouri – Tipaza University – Algeria

أ.د. سعيد العوادي– جامعة القاضي عياض– المغرب
Prof. Said Laouadi– Cadi Ayyad University – Morocco

د. عماد عبد الباقي علي
Assoc. Prof. Emad Abdelbaky Abdelbaky Aly- Karaman University -Turkey

د. محمد عبد ذياب – جامعة الفلوجة – العراق
Assoc. Prof. Mohammed Abid Theyab – Fallujah University – Iraq

د. هشام مطاوع – جامعة باليك أسر – تركيا
Assoc. Prof. Hesham Motowa – Balikesir University -Turkey

د. ياسر محمود حمادي العبيدي – جامعة الفلوجة – العراق
Assoc. Prof. Yasir Mahmood Hmmadi Al Obaidi – Fallujah University – Iraq

د. أحمد سعيد إبراهيم النجمي
Assist. Prof. Ahmed Said Ibrahim Alnagmy - CEO of Kyan for information advisory- KSA

د. أحمد نور الدين قطان– جامعة قسطمونى- تركيا
Assist. Prof. Ahmad Nuredin Kattan - Kastamonu University -Turkey

د. أيمن أبو مصطفى – جامعة مينوستا – أمريكا
Assist. Prof. Ayman Aboumstafa - Minnesota University- USA

د. رمضان عمر- جامعة حران - تركيا
Assist. Prof. Ramadan Omar- Harran University – Turkey

د. رجاء مستور - جامعة البليدة ٢، علي لونيسي، الجزائر
Assist. Prof. Radja Mestour- Blida 02 –Ali Lounici University, Algeria

د. سعاد أحمد شولاق – جامعة قسطمونى – تركيا
Assist. Prof. Soaad Ahmed Sholak – Kastamonu University -Turkey



Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature
E-ISSN: 2718-0468

İÇİNDEKİLER /CONTENTS/ المحتويات

الإبهام في صاحب الحال وأثره في تنوع التفسير

د. أحمد محمود زكريا توفيق
جامعة حران، تركيا
البريد الإلكتروني: Dr.ah.zak@gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0001-5900-2949

بحث أصيل الاستلام: ٢٥-٣-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

ذهب بعض العلماء إلى تقسيم الاختلاف في التفسير إلى نوعين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد؛ أرادوا بالنوع الأول، أعني اختلاف التنوع، كل تفسير يمكن أن تحمله الآية بلا تكلف طالما أن المعاني مقبولة في لغة العرب، وتتوافق أحكامه مع صحيح الشريعة، ولا يلزم القبول بها رفض تأويل مغاير، وهذا النوع من التفسير هو الأكثر شيوعًا بين المفسرين، أما الآخر، أعني اختلاف التضاد فهو كل تفسير يلزم القبول به رد تأويل مغاير، ونسعى في هذه المقالة إلى الكشف عن واحدة من الطرق التي يتنوع بها التفسير؛ حيث لاحظ الباحث تعدد أوجه تأويل بعض الآيات التي وردت بها لفظة أو جملة أو شبه جملة منصوبة على الحالية بسبب الإبهام في تعيين صاحب الحال داخل الآية القرآنية، فلم يتفق النحاة على صاحب الحال وتبعهم المفسرون، وتعددت أقوالهم، وعليه يقوم البحث على مطلبين: الأول تأصيلي نظري، يُعَرِّف الحال وأنواعها، وشروطها وأحكامها والعامل فيها، فضلا عن تعريف صاحب الحال وشروطه وصور وقوعه مع الحال وعاملها، أما المطلب الثاني فهو تطبيقي يتناول بعض آيات القرآن الكريم التي اشتملت على الحال، واختلف النحاة في تعيين صاحبها، والوقوف على أسبابه، وبيان أثر ذلك على تنوع التفسير.

الكلمات المفتاحية:
النحو، التفسير اللغوي، تنوع التفسير، الحال، صاحب الحال.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: توفيق، أحمد محمود زكريا. (٢٠٢٢). الإبهام في صاحب الحال وأثره في تنوع التفسير. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٣١١- ٣٤٦ https://www.daadjournal.com/

Ambiguity in the adverbial clause's subject and its impact on the diversity of (Qur'an) interpretations

Dr. Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik

Assistant Professor, Harran University, Turkey

E-mail: Dr.ah.zak@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-5900-2949

Research Article Received: 25.03.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

In this article, we seek to reveal one of the ways in which interpretation varies; where the researcher noted the multiplicity of interpretations of some (Qur’anic) verses, whenever they include a word, a sentence, or a clause on the accusative case as a circumstantial adverb (حال /Haal or ḥāl), due to the ambiguity in determining the subject of the adverbial clause (to be called henceforth Sahibul hâl) within the Qur’anic verse. Grammarians did not agree on *Sahibul hâl*. And interpreters of The Qur’an followed them. So, their opinions varied. Accordingly, this research investigates two topics: the first is a theoretical framework, tracing the origin, which defines the circumstantial adverb, its types, rules, conditions, and generic verbs which render the accusative cases, as well as the definition of *Sahibul Hâl* and its aspects. The second topic deals with some verses of the Noble Qur’an that include circumstantial adverbs. Here, grammarians diverged in assigning its *Sahibul Hâl*, finding out its causes, and explaining its impact on the diversity of interpretations.

Keywords:

Syntax, linguistic interpretation, diversity of interpretation, adverbial clauses, Sahibul Hâl (subject of adverbial clause).

Sahibu'l -Hâldaki Kapalılık ve Tefsirin Çeşitlenmesindeki Etkisi

Dr. Öğr. Üyesi. Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

Harran Üniversitesi, Türkiye

E-Posta: Dr.ah.zak@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-5900-2949

Araştırma Makalesi Geliş: 25.03. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Bu makalede, tefsirin çeşitlendiği yollardan biri açıklanmaya çalışılmıştır. İçerisinde; hâliyet üzerine mansub olan lafız, cümle ve şibhi cümlenin bulunduğu bazı âyetlerin te'vilinde sahibu'l-hâldeki kapalılıktan dolayı farklı anlamların olduğunun farkına varılmıştır. Nahivciler sahibul hâlin ne olacağı üzerine ittifak etmemişler. Ardından müfessirler de kendi aralarında bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bundan hareketle araştırma iki ana konuya dayandırılmıştır: Birincisi, teorik metodsal yaklaşımdır. Bu yaklaşım, sahibul halin şartlarını, hükümlerini, amilin kim olduğu, hal ile beraber gelme şekillerini anlatmanın yanı sıra hâl tanımı ve çeşitlerini, şartlarını, hükümlerini ve amilin kim olduğunu içermekedir. İkinci konu ise, uygulamaya dairdir. Bu konu, halin bulunduğu cümlelerde sahibul halin kim olduğu ve bu konudaki ihtilafları ve tefsir farklılıkları hususunda nahivcilerin ihtilaf ettiği ayetleri kapsamaktadır .

Anahtar Kelimeler:

Nahiv, Dilsel Tefsir, Tefsir Çeşitliliği, Hâl, Sahibul hâl.

تقديم:

قد نجد اختلافًا في الآراء حول مفهوم "الإعراب"؛ فبعضهم يراه علامات لفظية تظهر في أواخر الكلم تكون قصيرة: كالفتحة، والكسرة، والضمة، وقد تكون طويلة كالألف والياء والواو، وقد تكون سكونًا أو حذفًا، تقتضي جميعًا معنى ما في الجملة، وبعضهم يراه وظائف معنوية تتموضع في الجملة ابتداء وما الحركات إلا إشارة إليها، وهو في حقيقة الأمر خلاف جدلي أشبه باختلافهم حول الدجاجة والبيضة وأيهما أسبق! ومنشؤه التباين في فهم العلاقة بين المعنى والإعراب، ويمكن حسمه بعبارة بسيطة جدًّا، وهي قول ابن جني "الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ"(1).

وفي المقابل، فإنه لا ثمة خلاف حول أثر الإعراب في توجيه المعنى، والعكس، فالصلة بينهما وثيقة؛ حتى قيل: "الإعراب فرع المعنى"، فكما أنك لا تستطيع أن توصل فكرتك صحيحة إلا باستخدام القرائن المناسبة لكل معنى نحوي مقصود، فإنه لا يمكن إعراب جملة ولو كانت بسيطة بدون أن فهم معناها والمراد منه، ولو أُبْهِم المعنى لتعددت الوجوه الإعرابية وفق المعاني المحتملة.

وقد أدرك السلف الكرام أهمية ذلك العلم في الإبانة عن معاني القرآن، فضلا عن صونه من التحريف بسبب اللحن الذي تفشى مع دخول العجم إلى الإسلام، فشمروا عن سواعدهم، وشرعوا يدونون المصنفات في إعراب القرآن وبيان معانيه وغريبه، منها مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت. ٢٠٩)، ومعاني القرآن لأبي زكريا الفراء (ت. ٢٠٧)، ومعاني القرآن لأبي الحسن المجاشعي المعروف بالأخفش الأوسط (ت. ٢١٥)، و"معاني القرآن وإعرابه" لأبي إسحاق الزجاج (ت. ٣١١) وقد توالت المصنفات في هذا المجال تترا، حيث كانت بمنزلة النواة الأولى في حديقة علم التفسير الغَنَّاء، وقد اعتمد المفسرون على أقوال اللغويين في بيان ما يشكل معناه من الألفاظ، وتفسير ما يعسر فهمه من التراكيب، ويصعب تأويله من الأساليب.

---

(١) الخصائص: ٣٦/١.

ومن المسائل الإعرابية التي كانت ـ أحيانا ـ محلا للخلاف بين النحويين والمشتغلين بإعراب القرآن تعيين صاحب الحال، فيذكرون أن هذا اللفظة أو تلك الجملة منصوبة على الحالية، ثم تتعدد أقوالهم وتختلف آراؤهم حول صاحبها، ولا ريب أن لهذا الاختلاف صداه في عملية تأويل القرآن وتفسيره، وهو ما نسعى في مقالتنا، ومن خلال استقراء بعض المواضع التي وقع فيها، إلى إيضاحه، والوقوف على أسبابه، وبيان أثره في تفسير القرآن. وعليه يدور البحث في مطلبين: الأول تأصيلي، والثاني تطبيقي.

١. المطلب الأول:

١-١- الحال لغة:

الْحَاءُ وَالْوَاوُ وَاللَّامُ تُؤَلِّفُ أَصْلاً وَاحِدًا، دَلَّ عَلَى تَحَرُّكٍ فِي دَوْرٍ... وَحَالَ الشَّخْصُ يَحُولُ، إِذَا تَحَرَّكَ، وَكَذَلِكَ كُلُّ مُتَحَوِّلٍ عَنْ حَالَةٍ[١]، وحال الشيءُ يحول حؤولاً في معنيين: التغيير، والتحويل... والاسم: الحالُ[٢]، وهي كينَة الْإِنْسَان وَمَا هُوَ عَلَيْهِ من خير أَو شر، يُذكّر وَيُؤَنث وَالْجمع أَحْوَال[٣].

١-٢- الحال في اصطلاح النحاة:

هي هيئة الفاعل أو المفعول أو صفته في وقت ذلك الفعل المخبر به عنه[٤]، وقيل: هو الاسمُ المنصوبُ المفسّرُ لما انبهمَ من الهيئات[٥].

وفق التعريف الأول، فالحال قد تكون لبيان هيئة الفاعل وحده، فتقول: لقيتُ راكبًا زيدًا، أو لبيان هيئة المفعول وحده، فتقول: لقيت فاطمة راكبة، أو لبيان هيئتهما معا، فتقول: لقيتُ زيدًا راكبين، ولقيتُ صاعدًا زيدًا نازلاً، ولقيتُه صاعدًا نازلاً، لكن التعريف الثاني

(١) معجم مقاييس اللغة: ١٢١/٢.

(٢) كتاب العين: ٢٩٨/٣.

(٣) المخصص: ٤٥٩/٣.

(٤) الأصول في النحو: ٢١٣/١.

(٥) الحدود في علم النحو: ٤٧٩.

يُلَمِّح إلى أن الحال قد تأتي لبيان هيئة غير ذلك، نحو الاسم المجرور بحرف جر، والمضاف إليه، ومنه قولك: مررت بهند جالسةً، وقولك: مررت بضارب هند جالسةً.

١-٣- سبب التسمية:

وأما سبب تسميتها بالحال، فلأنها مختصة ببيان هيئة صاحبها حال إتيانه بالفعل طال زمنه أو قصر[١]، ولهذا اختصوا الفعل المضارع بجواز وقوعه حالاً فلا يكون ماضيًا ولا مستقبلاً، وما جاء منها في الماضي اشترطوا فيه أن يكون مسبوقًا بـ"قد" ظاهرة أو مقدرة، أما ما جاء منها مستقبلاً فمؤوّل، وهو الذى يسمّى حالاَ مقدّرة[٢].

حكمها: النصب.

ويرجع ذلك إلى أنها تشبه المفعول، فكلاهما فضلة يأتي بعد تمام المعنى، واكتمال الأركان الأساسية للجملة[٣]، بالإضافة إلى أن الفعل يقع فيها "فانتصب كانتصاب الظّرْف حِين وَقع فِيهِ الْفِعْل"[٤]، وذهب ابن مالك إلى أن الحال المنفية قد تأتي مجرورة بباء زائدة، مستشهدا بقول الشاعر:

فما رَجَعَتْ بِخَائِبَةٍ رِكابُ/ حَكيمُ بنُ المُسَيَّبِ مُنْتَهَاهَا[٥]

إلا أن بعضهم قد أنكر عليه هذا؛ بحجة أن الباء هنا ليست زائدة، وإنما هي متعلقة بحال محذوفة، وتقدير الكلام: فَمَا رَجَعَتْ مُتَلَبِّسَةً بِحَاجَةٍ خَائِبَةٍ رِكَابُ[٦].

١-٤- أنواع الحال:

تتعدد أنواع الحال ومسمياته وفق اعتبارات مختلفة؛ فهي باعتبار الثبوت والانتقال:

(١) الأصول في النحو: ٢١٣/١.

(٢) البديع في علم العربية: ١٩٣/١.

(٣) توجيه اللمع: ٢٠٣.

(٤) الجمل في النحو: ٧٠.

(٥) شرح تسهيل الفوائد: ٣٨٢/١، ٣٨٥.

(٦) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: ٨/٩.

- حَالٌ مُنْتَقِلَةٌ: نعني الحال التي تفارق صاحبها وتنتقل عنه فلا تلازمه، بل تأتيه أحيانًا وتذهب عنه أحيانًا، وهي الأكثر شيوعًا في الاستخدام، ومنه قولك: جاء زيد ضاحكًا، فالحال هنا منتقلة؛ فالضحك لا يلازم زيدًا، فمَرَّة يكون ضاحكًا، ومرة مبتسمًا، وثالثة باكيًا.

- حَالٌ غَيْرُ مُنْتَقِلَةٍ: ونعني بها الحال التي لا تفارق صاحبها ولا تنتقل عنه، بل تلازمه، نحو قوله تعالى: ﴿فادخلوها خالدين﴾ (١) فحال الخلود ملازم لأهل الجنة لا يفارقهم.

- حَالٌ مُوَطِّئَةٌ لِلْحَالِ الْمَنتَقِلَةِ: نعني بها الحال الجامدة التي تكون موصوفة بالمشتق، هو الحال في الحقيقة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بشرًا سويًّا﴾ (٢)، فـ "بشرا" اسم جامد وقع حالا موصوفة بالمشتق "سويًّا".

وهي باعتبار الزمان الذي تقع فيه:

- حَالٌ مُقَارِنَة: هي التي يكون وجودها مقارنًا لزمن وجود عاملها، نحو قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا﴾ (٣) فحالة الخوف قائمة مقارنة لزمن فعل الخروج.

- حَالٌ مُقَدَّرَةٌ: هي التي يكون وجودها غير مقارن لزمن وجود عاملها، بل تتأخر عنه، فوقوعها منتظر، وحدوثها مقدر في المستقبل، ومنه قولك: رأيت شاعرًا لديه قصيدةٌ قارئًا لها غًدا. أي: من المنتظر أن يكون قارئا لها غدًا.

وقد ذهب سيبويه إلى أن الفعل الماضي لا يصلح أن يكون حالا إلا بمسوغ، مثل أن يأتي مسبوقًا بـ "قد" ظاهرة أو مقدرة؛ لأَنها "تقرب الْمَاضِي من الْحَال، إِذا كَانَت للتوقع"(٤)، نحو قولك: مررت بالدار قد خلت من سكانها.

وتنقسم الحال باعتبار المعنى الذي تحدثه إلى:

---

(١) سورة الزمر ٣٩/ ٧٣.

(٢) سورة مريم ١٩/ ١٧.

(٣) سورة القصص ٢٨/ ٢١.

(٤) شرح أبيات سيبويه: ٢/٣٠٣.

- مُؤَسِّسَة مُبَيِّنَة: نعني بها الحال التي تؤسس لمعنى جديد في الجملة، فتبين هيئة صاحبها التي لا يستدل عليها إلا بها، وهي الأكثر شيوعًا.

- مُؤَكِّدَة: يلاحظ أن هذا الحال لا تضيف معنى جديدًا إلى الجملة، بل يمكن حذفها، ومع ذلك يبقى معناها مُسْتَدَلًّا عليه داخل الجملة.

وتنقسم الحال باعتبار دلالتها على التأكيد إلى: مؤكدة لعاملها نحو قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً﴾ (١)، ومؤكدة لصاحبها نحو قوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ (٢)، ومؤكدة لمضمون الجملة التي قبلها نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ (٣).

وهي باعتبار عدد الهيئات التي تبينها:

- حال واحدة: وهي الحال الواحدة لبيان هيئة صاحب حال واحد.

- حال متعددة: وهي أحوال متعددة لفظًا أو معنى لصاحب حال واحد أو أكثر، ومنه قولك: رأيت الراكب مغادرًا قريته، مسافرًا إلى المدينة، مستريحًا على مقعده. وقولك: رأيت الراكب والسائق مسافرين.

١-٥- شروط الحال:

فضلة: الأصل في الحال أنها تأتي وقد تم الكلام دونها، ومع ذلك فهي وصف "متمِّمٌ لمعنى الجملة، وهذا حقيقةُ الفَضْلة"(٤)، أي: إن الحال مع كونها فضلة قد لا يمكن الاستغناء عنها في بعض الأحوال؛ فهي مثلها مثل الظرف تسد مسد الخبر أحيانا، فتجدهم "يجعلون الحال خبرًا للمصدر كالوقت، فيقولون: ضَرْبُكَ زيدًا قائمًا، وخروجك معي راكبًا"(٥).

---

(١) سورة النساء ٤/ ٧٩.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٤٨.

(٣) سورة فاطر ٣٥/ ٣٦.

(٤) حاشيتان من حواشي ابن هشام على ألفيَّة ابن مالك، دراسةً وتحقيقًا: ٥٧٦/١.

(٥) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية شرح ألفية ابن مالك: ١٢٢/٢.

نكرةً: الأصل في الحال أن تقع نكرة؛ لأنها "زيادة في الفائدة، والفائدة متعلقة بالخبر، وأصل الخبر التنكير"(١) كما أنها زيادة في البيان كالتمييز، وكلاهما يأتي نكرة، فأشبهت بهما، ومع ذلك فإنها قد تأتي معرفة بالألف واللام أو معرفة بالإضافة لكنها تؤول بالنكرة، نحو قولهم: ادخلوا الأول فالأول أي: مرتبين، وقولهم: جلس وحده، أي: منفردًا، وقيل: إن هذه المعارف "ليست بأحوال على الحقيقة وإنما هي معمولة للأحوال"(٢)، وعلى ما تقرر في النحو من أن الجمل نكرات باعتبار معانيها، جاز أن قد تقع الجملة_ إسمية كانت أو فعلية_ في موضع الحال إذا أتت بعد معرفة(٣).

مشتقةً: الغالب في الحال أنها تكون مشتقة، وقد تأتي جامدة، وقد تأتي مصدرا؛ لكنها تؤول في أغلب المواضع بالمشتق، ومنه قوله تعالى: ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (٤)، أي: متأصلاً من طين، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي دعوتهم جهارا﴾ (٥)، أي: مجاهرًا(٦).

منتقلة متغيرة: الأصل في الحال المبينة أن تكون منتقلة؛ وذلك هو أحد الفروق بينها وبين الصفة؛ فالأخيرة "ثابتة مستمرة مع الموصوف، والحال منتقلة، فإذا قلت: جاء زيد الضاحك، فالضاحك صفة له في حال مجيئه، وفي غير حال مجيئه، فإذا قلت: جاء زيد ضاحكًا، فالضحك حال له في حال مجيئه، بخلاف الصفة"(٧)، إلا أن الأمر مختلف مع الحال المؤكدة؛ فالغالب فيها الثبوت والملازمة لصاحبها.

مقدرةً بـ "في": وعلة ذلك أن الحال تشبه المفعول فيه لا سيما ظرف الزمان؛ فكما تقول: وصل المسافر اليومَ، وتقديره: في اليوم، فالأمر نفسه إذا قلت: وصل المسافر مرهقًا،

---

(١) المرتجل في شرح الجمل: ١٦٠.
(٢) شرح المقدمة المحسبة: ٣١٢/٢.
(٣) أمالي ابن الحاجب: ٤٠١/١، ٧٣٥/٢.
(٤) سورة الإسراء ١٧/ ٦١.
(٥) سورة نوح ٧١/ ٨.
(٦) شرح الإمام الفارضي على ألفية ابن مالك: ١٨٠/٢.
(٧) شرح المقدمة المحسبة: ٣١١/٢.

فإن تقديره: في إرهاق، أما وجه اختصاص الشبه بظرف الزمان، أن "الحال لا تبقَى، بل تنتقِل إلى حالٍ أُخْرَى، كما أنّ الزمان مُنْقَضٍ لا يبقى، ويخلُفُه غيره"[1].

١-٦- العامل في الحال:

يعمل في الحال الفعل، سواء أكان لازمًا أم متعديًا فتقول: دخل الطالب ضاحكًا، وشرب الطفل اللبن باردًا.

ويعمل في الحال أيضًا ما هو جارٍ مجرى الفعل من الأسماء نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبَّهة باسم الفاعل، واسم التفضيل فتقول: المعلم شارح درسه واضحًا، القصة مكتوبة أحداثها غامضةً، الجندي شجاع قلبه مقاتلاً، العامل مجتهدًا أفضل من المهندس كسولاً.

ويعمل في الحال أيضًا ما هو في معنى الفعل نحو الظرف والجار والمجرور وأسماء الإشارة وحروف التشبيه والتنبيه والتمني والرجاء، فتقول: البابُ خلفَك مفتوحًا، والمعلمُ في الصف مجتهدًا، وهذا الحق واضحًا، وكأن الجنديَّ ليثٌ مقاتلاً، لَعَلَّ الطالبَ ناجحٌ مذاكرًا.

وقد يأتي العامل في الحال مضمرًا؛ لكثرة استعماله على ألسنتهم، فإنه لما "جاء في كلامهم كثيرًا، حذفوه؛ اختصارًا، نحو قولهم للمرتحل: "راشدا مهديّا"، و"مصاحبا معانا"، بإضمار:" اذهب" وقولهم للقادم من حجّه: "مأجورا مبرورا"، أي: رجعت"[2].

١-٧- تقدم الحال على عاملها:

إذا كان العامل في الحال فعلًا متصرفًا أو اسمًا مشتقًا يعمل عمل الفعل جاز تقديمها على العامل، فتقول: واضحًا شَرَحَ المعلمُ الدرسَ، واضحًا المعلمُ شارحٌ الدرس، واضحًا الدرسُ مشروحٌ.

---

(١) شرح المفصل للزمخشري: ٤/٢.

(٢) البديع في علم العربية: ٢٠٢/١.

أما إذا كان العامل في الحال معنى فعل، فأغلب النحاة على أنه لا يجوز أن تتقدم الحال عليه[1]، إلا أن بعضهم استثنى شبه الجملة من ذلك، فأجاز نحو قولك: الدرسُ، واضحًا، في الكتاب، وقولك: واضحًا في الكتاب الدرسُ[2].

١-٨- صاحب الحال:

هو ذلك الاسم الذي أتت الحال لوصف حالته وبيان هيئته. وقيل: "هو مَنْ كانت الحال وصفًا له في المعنى"[3]، وقد يقع مرفوعًا أو منصوبًا أو مجرورًا وفق موقعه الإعرابي، وقد يكون اسما ظاهرًا أو مضمَرا.

١-٩- شروط صاحب الحال:

الأصل في صاحب الحال أنه يقع اسمًا معرفًا؛ "لأنّها وصاحبها خبرٌ ومخبرٌ عنه؛ فحقّها أنْ تدلّ على معروفٍ غير منكورٍ؛ كالخبر بالنّسبة إلى المبتدأ"[4]، كما أنه لو وقع نكرة والحال نكرة لالتبست بالصفة، ومع ذلك فإنه قد يأتي نكرة بشروط؛ يقول ابن مالك:

وَلَمْ يُنكَّرْ غَالِباً ذُو الْحَالِ إنْ   لَمْ يَتَأَخَّرْ أَوْ يُخَصَّصْ أَوْ يَبِنْ

مِنْ بَعْدِ نَفْيٍ أَوْ مُضَاهِيهِ كَلاَ   يَبْغِ امْرُؤٌ عَلَى امْرِئٍ

[illegible][5]

وهذا يعني أن ثمة مسوغات لمجيء صاحب الحال نكرة، ومنها:

- أن تتقدم الحال عليه فيأتي متأخرًا عنها، نحو قولك: جاء باكيًا طِفْلٌ، فصاحب الحال "طفلٌ" جاء نكرة متأخرا عن الحال "باكيًا".

---

(١) الأصول في النحو: ٢١٥/١؛ المرتجل في شرح الجمل: ١٦١.

(٢) شرح تسهيل الفوائد: ٣٤٦/٢

(٣) فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية: ٥٣٩.

(٤) اللمحة في شرح الملحة: ٣٧٨/١.

(٥) الخلاصة في النحو، ألفية ابن مالك: ٢٠٠.

- ألا يكون نكرة محضة؛ حيث يخصصه وصف أو إضافة أو يكون عاملا في غيره، نحو قولك: جاء طفل نائم في حضن أمه هانئًا، وقوله تعالى: ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَواءً﴾[1] فصاحبا الحال "طفلٌ"، و"أربعة" جاءا نكرة، وبينما خصص الأول بالوصف "نائمٌ"، خصص الثاني بالإضافة "أيام".

- أن يسبقه نفي أو نهي أو استفهام، نحو قولك: ما نجح أحد متكاسلاً، لا تترك طفلا باكيًا، هل زارك مريضٌ متألمًا؟

- أن تكون الحال جملة مسبوقة بالواو، فيجوز أن يأتي صاحبها نكرة، نحو قوله: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ﴾ [2] فالأصل أن الجمل بعد النكرات صفات؛ لكنها لما سبقت بالواو ارتفع كونها نعتا.

- أن يتعدد صاحب الحال، فيكون بعضه نكرة وبعضه معرفة، كقولك: رأيت جنديًّا والضابطَ راكبين.

ومع ذلك فإن مجيء صاحب الحال نكرة بلا مسوغ وفي غير تلك المواضع يبقى أمرًا نادرًا اختلف العلماء في جواز القياس عليه، ومنه ما روي عن النبي ﷺ : "إنَّ النَّاسَ يُحْشَرُونَ عَلَى ثَلَاثَة أَفْوَاجٍ: فَوْجٌ رَاكِبِينَ..."، قيل: "فوج" بالجر على البدل ممّا قبله، و"راكبين" نعت له، ويجوز أن يروى "فوج" بالرفع، أي: يحشر منهم فوج، ويكون "راكبين" حالًا [3].

١-١٠- العامل في صاحب الحال

ذهب بعض النحاة إلى أن العامل في الحال هو نفسه العامل في صاحبها [4]؛ وعليه فإنك إذا قلت: جاء الطفل ضاحكًا، فإن الفعل "جاء" قد عمل في الحال "باكيًا"، وفي

---

(١) سورة فصلت ٤١/ ١٠.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٥٩.

(٣) إتحاف الحثيث بإعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث: ١١٩.

(٤) اللباب في علل البناء والإعراب: ٢٩١/١؛ التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين: ٢٩٨؛ سفر السعادة وسفير الإفادة: ٧١٥/٢؛ أمالي ابن الحاجب: ٨١٦/٢.

صاحب الحال "الطفل"، ولو قلت: وصل مندوب الشركة خاسرةً، فإن الحال هنا فاسدة عندهم[١]؛ لأن العامل في الحال "خاسرة" غير العامل في صاحب الحال "الشركة".

ويبدو أن علة هذا الرأي هو شيوع مجيء العامل على هذا النحو؛ قال ابن مالك: "والأكثرُ أن يكون العامل في الحال هو العامل في صاحبها"[٢]، وأرجع ذلك إلى أن الحال وصاحبها كالصِّفَةِ وَالْمَوْصُوفِ، والعامل فيهما واحد، غير أنه أشار إلى أنهما أيضًا يشبهان الْمُمَيَّزِ وَالْمُمَيِّزِ عَنْهُ، وَالْخَبَرِ وَالْمُخْبَرِ عَنْهُ، ولما جاز فيهما اختلاف العامل، جاز في الحال وصاحبها.

ولذلك لم يكن غريبًا أن نجد ابن جني يجوِّز اختلاف العامل في الحال عن العامل في صاحبها؛ مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾[٣]، فـ "مُصَدِّقًا" حال من "الحق"، والناصب له غير الرافع للحق"[٤].

١-١١- رتبة صاحب الحال:

الأصل في صاحب الحال أن يكون متقدمًا على الحال، إلا أنه قد يحدث العكس فيتأخر وتتقدم الحال عليه، وقد منع بعضهم جواز ذلك إذا كان صاحب الحال مجرورا، إلا أن ابن مالك ذكر أن شواهد العربية تجيزه، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[٥].

١-١٢- حذف الحال وصاحبها وعاملها:

ذكرنا أن الحال فضلة تأتي بعد اكتمال أركان الجملة، وبالتالي فالأصل جواز حذفها إذا دلت عليها قرينة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه﴾[٦] وتقديره:

---

(١) الانتصار لسيبويه على المبرد: ١٥٥.

(٢) شرح تسهيل الفوائد: ٣٥٤/٢.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٩١.

(٤) الخصائص: ٦٢/٣.

(٥) سورة سبأ ٣٤/ ٢٨؛ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ١٥/٢.

(٦) سورة البقرة ٢/ ١٨٥.

فمن الشهر بالغًا معافى فعليه صيامه، فالحال محذوفة، وقرينة ذلك ما ورد من شروط وجب الصيام في القرآن والسنة.

إلا أن ثمة حالات لا يجوز فيها حذف الحال، منها أن تقع نائبة عما لا يستغنى عنه مثل الحال التي تسد مسدّ الخبر، نحو قولك: شربي الشاي ساخنًا، كما لا يجوز حذفها إذا وقعت بدلاً من بالفعل، نحو قولك: أمستيقظًا وقد نام القوم؟! ومن الأحوال التي لا يجوز حذفها أيضا الحال التي لا يفهم المراد إلا بها، نحو قوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿وَلا تَمْشِ فِي الأرْضِ مَرَحًا﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [3]؛ لأنه إذا حذفت الحال فسد المعنى المراد.

وقد يحذف صاحب الحال، كما في قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ﴾ [4] فـ"مُتَّكِئِين" منصوبة على الحالية، وَصَاحِبُها مَحْذُوفٌ دَلَّ عَلَيْهِ الضَّمِيرُ فِي "لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ"[5].

وقد يحذف صاحب الحال والعامل فيه، وتبقى الحال وحدها إذا أمكن الاستدلال عليهما لكثرة شيوعهما على اللسان، وهو ما ذهب إليه ابن يعيش في تأويل قولهم: أخذته بدرهم فصاعدًا، فذكر أن صاحب الحال وعاملها قد حُذِفا؛ اختصارًا وتخفيفًا لكثرة جريانه على ألسنتهم، "والتقدير: أخذته بدرهم فذهب الثّمن صاعدًا، فالثمنُ صاحبُ الحال، والفعلُ الذي هو "ذَهَبَ" العاملُ في الحال"[6].

---

(١) سورة النساء ٤/ ٤٣.

(٢) سورة الإسراء ١٧/ ٣٧.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ١٦.

(٤) سورة الرحمن ٥٥/ ٧٦.

(٥) التبيان في إعراب القرآن: ١٢٠١/٢.

(٦) شرح المفصل للزمخشري: ٣٢/٢.

٢. المطلب الثاني:

ثمة آيات قرآنية اختلف النحاة في تعيين صاحب الحال بها، وقد كان لهذا الخلاف في بعض الأحيان أثر على تأويل الآية، نرصد نماذج منه على النحو التالي:

٢-١- أولا: الحال في الجملة الاسمية:

وقعت الحال بالجملة الاسمية وفق نمط شبه متكرر؛ حيث يكون المبتدأ فيها اسم إشارة، والخبر مشارًا إليه، وقد يعقبهما الحال مباشرة أو بعد الصفة أو المضاف إليه، ورغم بساطة الجملة من حيث التركيب، إلا أن النحاة لم يتفقوا على تحديد صاحب الحال، ويرجع ذلك إلى اختلاف مذاهبهم النحوية، وتباين وجهات النظر في بعض المسائل التأصيلية المتعلقة بالحال، منها جواز اختلاف العامل في الحال وصاحبه من عدمه وبالتالي إمكانية مجيء الحال من المبتدأ من عدمه. وفي كل الأحوال كان لذلك الأثر في تأويل المعني، ومن أمثلته:

٢-١-١- **قوله تعالى:** ﴿ذلِكَ الْكِتابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (١)

فإن "هُدًى" وقعت حالا، يمكن تأويلها بالمشتق، كأنه قال: هاديًا للمتقين، وعاملها معنى الفعل في اسم الإشارة "ذلك"، أما صاحب الحال فإما أن يكون اسم الإشارة "ذلك" أو المشار إليه وهو "الكتاب"(٢)، ويكون تأويله: ذلك الكتاب أشير إليه هدى، وقد يكون العامل معنى الفعل في شبه الجملة "فيه"، وتقديره: استقر، ويكون صاحب الحال هنا الضمير المتصل المجرور؛ "لأنه مفعول معنوي باعتبار استقرار الريب فيه"(٣)، ويكون التأويل: لا رَيْبَ في كونه هُدًى.

٢-١-٢- **قوله تعالى:** ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ، هُدًى﴾ (٤)

---

(١) سورة البقرة ٢/ ١، ٢.

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٨٤/١.

(٣) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: ٧١/٢.

(٤) سورة النمل ٢٧/ ١، ٢.

فـ "هدى" منصوبة على الحالية، وعاملها معنى الفعل في اسم الإشارة "تلك"، أما صاحب الحال فقد يكون "آيات"، وقد يكون "القرآن"، وقد يكون "كِتَابٍ" الموصوفة بـ "مُبِينٍ"[1]، وهو ما جوَّز أن تقع الحال من النكرة.

٢-١-٣- قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ، هُدًى﴾ [2]

فـ "هدى" منصوبة على الحالية، وعاملها معنى الفعل في اسم الإشارة "تلك"، أما صاحب الحال فقد يكون "آيات"، وهو الخبر، والعامل فيها وفي الحال واحد، وقد يكون "الكتاب"؛ لأنه مضاف إليه والخبر بعض منه.

٢-١-٤- قوله تعالى: ﴿وَهذا صِراطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا﴾ [3]

فـ "مُسْتَقِيمًا" حال، وعاملها معنى الفعل في اسم الإشارة، واختلفوا في تعيين صاحب الحال، فقالوا: "حال من "صراط"[4]، وقيل: "حَالٌ مِنِ اسْمِ الْإِشَارَةِ"[5]، والتأويل: هذا صراط ربك أشير إليه حال كونه مستقيمًا.

٢-١-٥- قوله تعالى: ﴿هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً﴾ [6]

فـ "آيَةً" حَالٌ، وَعَامِلُهَا مَا فِي اسْمِ الْإِشَارَةِ مِنْ مَعْنَى الْفِعْلِ، واختلفوا في صاحب الحال، فقيل: حالٌ من "ناقةُ الله"[7]، وقيل: "آيَةً" حَالٌ مِنِ اسْمِ الْإِشَارَةِ فِي قَوْلِهِ تعالى: ﴿هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ﴾[8].

---

(١) تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد: ٢١٨/١٩.

(٢) سورة لقمان ٣١/ ١: ٣.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ١٢٦.

(٤) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ١٤٧/٥.

(٥) التحرير والتنوير: ٨-أ/١٧٣.

(٦) سورة الأعراف ٦/ ٧٣.

(٧) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٢٢٢/٤.

(٨) التحرير والتنوير: ٨-ب/٢١٨.

٢-١-٦- قوله تعالى: ﴿وَهذا بَعْلِي شَيْخًا﴾ [(١)]

فـ"شيخًا" حال، وعاملها معنى الفعل في اسم الإشارة "هذا"، واختلفوا في تعيين صاحب الحال، فقالوا: ""شيخًا" حال من "بَعْلِي"، وهو مفعول معنى تقديره: أُنَبِّه عَلَى بَعْلِي أو أشير إلى بَعْلي"[(٢)]، وقيل: "كَثُرَ مَجِيءُ الْحَالِ مِنِ اسْمِ الْإِشَارَةِ نَحْوَ: ﴿وَهذا بَعْلِي شَيْخًا﴾، وَلَمْ يَأْتُوا بِهِ خَبَرًا"[(٣)]، وقيل: "تحقيق الكلام أن التقدير: هذا بعلي أنبه عليه شيخًا، أو أشير إليه؛ فالضمير هو ذو الحال"[(٤)].

٢-١-٧- وقوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾ [(٥)]

ف "خاوِيَةً" حَالٌ، وَعَامِلُهَا مَا فِي اسْمِ الْإِشَارَةِ مِنْ مَعْنَى الْفِعْلِ، واختلفوا في صاحب الحال، فقيل: حال من "بيوتهم"[(٦)]، وقيل: "العامل في الحال حقيقة إنما هو الفعل المدلول عليه باسم الإشارة تقديره: أشير إليها خاوية، والضمير المجرور هو صاحب الحال"[(٧)].

ويلاحظ في الأمثلة السابقة أن اختلاف النحاة والمفسرين في تعيين صاحب الحال بين المبتدأ والخبر ومعمول الخبر لم ينشأ عنه تنوع في تفسير الآية بالمعنى المعروف، بقدر ما هو تباين في التأويل والتقدير للعامل المعنوي في الحال وصاحبها، خصوصًا أن الخبر (المشار إليه) هو نفسه المبتدأ (اسم الإشارة) من حيث في المعنى.

٢-٢- ثانيًا: **الحال في الجملة الفعلية**:

وقعت الحال في الجملة الفعلية، وكان أغلبُ الأمثلة التي شهدت خلافا بين النحاة والمفسرين جملاً ممتدة، أعني تلك التي تشتمل على أكثر من فعل يصلح أن يكون عاملا

---

(١) سورة هود ١١/ ٧٢.

(٢) شرح التصريح على التوضيح: ٥٦٩/١.

(٣) التحرير والتنوير: ٨-أ/١٧٣.

(٤) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: ٧٠/٢.

(٥) سورة النمل ٢٧/ ٥٢.

(٦) إرشاد العقل السليم: ٢٩١/٦.

(٧) شرح التصريح على التوضيح: ٥٩٦/١.

في الحال، وبالتالي تتعدد الأقوال في صاحب الحال باختلاف العامل، أما الجمل الفعلية البسيطة، أعني التي تعتمد على فعل واحد يصلح أن يكون عاملا في الحال، فإنه يعمل في فاعل ومفعول أيضًا، وكلاهما أعني الفاعل والمفعول، ومعمولاتهما قد يجوز وقوعهم صاحب حال من جهة ما، ومن أمثلة ذلك:

٢-٢-١- قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِمًا بِالْقِسْطِ﴾(١).

ف "قائِمًا بِالْقِسْطِ" حَالٌ، والعامل فيها الفعل المتصرف "شهد"، واختلفوا في صاحبها؛ فذهب بعض نحاة الكوفة إلى أن صاحب الحال "الله" الذي في قوله: "شهد الله"، فيكون تأويل الكلام: شهد الله حال قيامه بالقسط أنه لا إله إلا هو، وذهب بعض نحاة البصرة إلى أنه حال من "هو" التي في "لا إله إلا هو"(٢)، وجاز ذلك "لأنها حال مؤكدة، والحال المؤكدة لا تستدعي أن يكون في الجملة التي هي زيادة في فائدتها عامل فيها"(٣)، ويكون العامل فعلاً مضمرًا تقديره أَحُقُّه(٤)، وقيل: العامل فيها معنى النفي، وتقديره: لا إله إلا هو حال كونه قائمًا بالقسط(٥).

وذهب آخرون إلى أنها حَالٌ مِنَ أهل العلم من الْمُؤْمِنِينَ، وَعلى هذا يكون التَّقْدِيرُ: "وَأُولُو الْعِلْمِ حَالٌ كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَائِمًا بِالْقِسْطِ فِي أَدَاءِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ"(٦).

---

(١) سورة آل عمران ٣/ ١٨.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٥/٢٧٨.

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: ١/٣٤٤.

(٤) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ٥/١٤٧.

(٥) تفسير ابن قيم الجوزية للقرآن الكريم: ١٨٥.

(٦) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: ٧/١٧٠.

٢-٢-٢- قوله تعالى: ﴿وَآمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِما مَعَكُمْ﴾(١)

ف "مُصَدِّقًا" حَالٌ، واختلفوا في العامل فيها؛ فقيل الفعل المتصرف "أنزل"، وقيل الفعل المتصرف "آمنوا"، وتبعا لهذا اختلفوا في تعيين صاحب الحال: ذهب بعضهم إلى أنه إما الضَّمِير المتصل فِي" أَنْزَلْتُ"(٢)، وإما أنه حال مؤكدة من الهاء المحذوفة كأنه قيل: أَنْزَلْتُهُ مُصَدِّقًا(٣)، وجوَّز بعضهم أن تكون حَالا مِنْ "مَا"، وعليه يكون التأويل: آمِنُوا بِالْقُرْآنِ مُصَدِّقًا(٤)، والهاء و"ما" يشيران إلى القرآن.

وكل الوجوه مقبولة من حيث المعنى، فالمفعول هو صفة الفاعل إذ أن المُنْزِل – وهو الله – لما أراد المُنْزَل، وهو كلامه، أن يكون "مصدقا"، جاء الحال على النحو الذي شاء.

٢-٢-٣- قوله تعالى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾(٥)

ف "مُصَدِّقًا" الأولى حال من "عيسى" عليه السلام، وعاملها الفعل المتصرف "قفينا"، أما "مُصَدِّقًا" الثانية فهي حال، وعاملها الفعل المتصرف "آتينا"، والظاهر أن صاحب الحال "الإنجيل"، إلا أن كلا من مكي بن أبي طالب، وأبي البقاء أجازا أن يكون حالاً أيضًا من "عيسى" عليه السلام؛ كُرِّرَ توكيدًا(٦).

أما قوله "مِنَ التوراة" فهو شبه جملة في موقع الحالية، وصاحب الحال يقع على وجهين: فهو إما حال من "ما" الموصولةِ المجرورة باللام في قوله "لِما"، وعامله اسم مشتق يعمل عمل الفعل هو "مصدقًا". وعليه يكون التأويل: الذين بين يديَّه حالَ كونِهِ من

(١) سورة البقرة ٢/ ٤١.

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٨٤/١.

(٣) التَّفْسِيرُ البَسِيْط: ٤٣٣/٢.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٣/١.

(٥) سورة المائدة ٥/ ٤٦.

(٦) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ٢٨٤/٤.

التوراةِ. وإما أنه حال من الضمير المستترِ "هو" في صلة الموصول "بين" وهو ظرف عامل معنوي يعمل عمل الفعل، وعليه يكون التقدير: استقر حال كونه من التوراة[1].

٢-٢-٤- قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[2]

فـ "كافة" حال، وعاملها الفعل المتصرف ادخلوا، واختلفوا في تعيين صاحب الحال؛ فقيل: هو واو الجماعة الضمير المتصل في "ادخلوا"، وعليه يكون التأويل: يا أهل الكتاب ادخلوا كلكم في طاعة الله وطاعة رسوله والمؤمنين مما التزمتموها صَغَارًا وذلة، وقيل: يجوز أن يكون (كافة) حالاً من "السِّلْمِ"؛ لأنها تؤنث كما تؤنث الحرب[3]، وقد تكون بمعنى "الطاعة"، وعليه يكون التأويل: يا من آمنتم بكتاب واحد وبشريعة واحدة، ادخلوا في طاعة الله كاملة، وآمنوا بالشرائع جميعها، وصدقوا الرسل والكتب جميعهم[4]، فكما هو واضح "يتعدد معنى الكلام من حيث ما المراد أن يكون في صورة التمام والشمول، هل هم المخاطبون أو شرائع الدين وتعاليمه"[5].

٢-٢-٥- قوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [6]

فـ "نِحْلَةً" حال، وعاملها الفعل المتصرف "آتوا"، واختلفوا في تعيين صاحب الحال فقيل: هو واو الجماعة الضمير المتصل في "آتوا"، وعليه يكون التأويل: آتوهن صَدُقاتِهن ناحلين طيِّبي النفوسِ بالإعطاء[7]، وذهب بعضهم إلى أن صاحب الحال هو "صَدُقاتِهِنَّ"، وعليه يكون التأويل: منحولةً مُعطاةً عن طيبة الأنفسِ، وقد فَسَّرُوا النِّحْلَةَ بِالْفَرِيضَةِ، وعليه يكون التأويل: أعطوهن مهورهن؛ حال كونها فريضة من الله[8].

---

(١) اللباب في علوم الكتاب: ٥/٢٥١.
(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٠٨.
(٣) الكشاف: ١/٢٥٢.
(٤) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب: ٣/٣٢٣.
(٥) تعدد المعنى في النص القرآني: ١٧٦.
(٦) سورة النساء ٤/ ٤.
(٧) الكشاف: ١/٤٧٠.
(٨) التَّفْسِيرُ البَسِيْط: ٢/٤٣٣.

٢-٢-٦- **قوله تعالى**: ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ (١) [النساء: ٧]

فـ "نصيبًا" منصوبة على الحالية، واختلفوا في تعيين عاملها وصاحبها، فذكر بعضهم أنها حَالٌ مِنْ "نَصِيبٌ"، وسوغ مجيء الحال من النكرة أنها قَدْ وُصِفَتْ، وذهب آخرون إلى أنها حَالٌ مِنَ الْفَاعِلِ المستتر فِي "قَلَّ أَوْ كَثُرَ"، أو من الضمير المستتر في الجار والمجرور الواقع خبرا "لِلنِّسَاءِ"؛ إذ المعنى: ثبت لهم مفروضًا نصيبٌ، وقيل: صاحب الحال الضمير المستتر في الجار والمجرور "مما" الواقع صفة (٢).

٢-٢-٧- **قوله تعالى**: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا﴾ (٣)

فـ "زَحْفًا" منصوبة على الحالية، وعاملها الفعل المتصرف "لقي"، أما صاحب الحال فيجوز أن يكون الضمير المتصل في عاملها الذي يعود إلى جماعة المؤمنين، ويجوز أن يكون حالاً من جماعة الكافرين، وعليه يكون التأويل: إِذَا لَقِيتُمْ الْكُفَّارَ مَاشِينَ إِلَيْكُمْ قَلِيلًا قَلِيلًا(٤)، وقيل: إذا لقيتموهم للقتال وَهُمْ كثير جَمٌّ، وقد يكون حالا من كلا الفريقين، وعليه فإن تأويله: إذا لقيتموهم متزاحفين هم وأنتم (٥).

٢-٢-٨- **قوله تعالى**: ﴿وَإِذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنْبِهِ أَوْ قاعِدًا أَوْ قائِمًا﴾ (٦)

فـ "لِجَنْبِهِ" شبه جملة في موضع الحال، واختلفوا في عاملها، فذهب الجمهور إلى أن عاملها الفعل المتصرف "دعا"، وجوَّز الزجاج وابن عطية أن يكون عاملها الفعل المتصرف "مسَّ"(٧)، وتبعا لذلك اختلفوا في تعيين صاحب الحال على وجهين: الأول: هو الضَّمِيرُ المستتر، يعنى فاعل الفعل "دَعَانَا، وعليه يكون التأويل: لَا يَزَالُ دَاعِيًا لَا يَفْتُرُ عَنِ الدُّعَاءِ

(١) سورة النساء ٤/ ٧.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ٢/٤٢١.

(٣) سورة الأنفال ٨/ ١٥.

(٤) طلبة الطلبة: ٥٨.

(٥) الكشاف: ٢/٢٠٦.

(٦) سورة يونس ١٠/ ١٢.

(٧) المحرر الوجيز: ٣/١٠٩.

إِلَى أَنْ يَزُولَ عَنْهُ الضُّرُّ، سَوَاءٌ كَانَ مُضْطَجِعًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا [1]، والثاني: صاحب الحال هو "الإنسان"، وعليه يكون التأويل: وإذا مس الإنسان الضر على إحدى هذه الأحوال دعانا[2].

إلا أن الوجه الثاني يبدو ضعيفًا؛ فرغم أن عامل الحال فعل الشرط "مسَّ" وجدنا الحال وقعت بعد جواب الشرط "دعانا"، ولذا كان هو أولى بالعمل، فضلا عن أن المعنى الظاهر هو أن الإنسان يكثر من الدعاء في كل حال، وليس أن الأذى يلحقه في كل حال.

٢-٢-٩- قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [3]

فـ "خَوْفًا وَطَمَعًا" أحوال، وعاملها الفعل المتصرف "يُرِي"، أما صاحب الحال فقد ذكر الزمخشري وجهين: الأول أن يكون الضمير المتصل في العل "يُرِي" وهو المفعول به الأول، ويعود على جماعة المخاطبين، وعليه يكون تأويل المعنى: يريكم البرق خائفين من صواعقه طامعين في نزول المطر، والثاني أن يكون حالا من المفعول به الثاني وهو "البرق"؛ كَأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ خَوْفٌ وَطَمَعٌ، وتأويله: يُرِيكُمُ الْبَرْقَ إِيخَافًا وَإِطْمَاعًا[4].

٢-٢-١٠- قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ﴾ [5]

فقوله "بالغيبِ" شبه جملة في موضع الحال، وعاملها الفعل المتصرف "وعد"، أما صاحب الحال، فهو الضمير المحذوف في جملة الصلة ويعود على الجنة، وعليه يكون التأويل: الجنة التي وعَدَها، وهي غائبةٌ عنهم لا يُشاهدونها، وقيل صاحب الحال المفعول الثاني يعني "عباده"، وعليه يكون التأويل: حال كونهم غائبين عنها لا يَرَوْنها، إنما آمنوا بمجردِ الإِخبار منه[6].

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٢١/١٧.

(٢) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه: ٣٢٣٠/٥.

(٣) سورة الرعد ١٣/ ١٢.

(٤) الكشاف: ٥١٨/٢.

(٥) سورة مريم ١٩/ ٦١.

(٦) اللباب في علوم الكتاب: ٩٣/١٣.

٢-٢-١١- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ﴾ (١) [الملك: ١٢/٦٧]

فقوله "بِالْغَيْبِ" شبه جملة في موضع الحال، وعامله الفعل المتصرف "يخشى"، أما صاحب الحال فقد يكون الفاعل أي الضمير المتصل، وعليه يكون التأويل: يخافون رَبَهُمْ أو عَذَابَ رَبِّهِمْ غائبين عنه، بمعنى أَنَّ الْخَائِفَ غَائِبٌ عَنْ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالَى(٢)، وقد يكون التأويل: غائبين عن أعين الناس(٣)، حال كونهم في خلوتهم؛ حيث لا مجال للرياء ولا للتصنع.

وذهب الزمخشري إلى أن صاحب الحال هو المفعول "ربهم"، وعليه يكون التأويل: يخشون ربهم وهو غائب لم يعرفوه(٤)، أو يخافون عذاب ربهم غائبًا عنهم لم يعاينوه بعد(٥).

ومثله قوله تعالى: ﴿مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ﴾ (٦)

ومثله قوله تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ (٧)

فقد يكون صاحبُ الحال الفاعلَ أو المفعولَ، وتأويله: وأنا غائب عنه خفي عن عينه، أو وهو غائب عني خفي عن عيني(٨). وكلاهما جائز ذلك أن من غبت عنه، فقد غاب عني. فالحال متساوية.

٢-٢-١٢- قوله تعالى: ﴿وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ (٩)

---

(١) سورة الملك ٦٧/ ١٢.

(٢) البحر المحيط: ٣٦٢/٤.

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل:٢٣٠/٥.

(٤) الكشاف: ٣٩٠/٤.

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢٣٠/٥.

(٦) سورة ق ٥٠/ ٣٣.

(٧) سورة يوسف ١٢/ ٥٢.

(٨) الكشاف: ٤٧٩/٢.

(٩) سورة المنافقون ٦٣/ ٥.

فـ "يَصُدُّون" جملة فعلية في موضع الحال، وعاملها الفعل المتصرف "رأى"، وصاحب الحال الضمير المتصل "هم" يعود على المنافقين، أما جملة "وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ" فهي جملة اسمية في موضع الحال أيضا، وصاحب الحالِ إما أن يكون الضمير المتصل "هم" أيضا، وإمَّا أن يكون الضمير المتصل واو الجماعة من الحال الأولى "يَصُدُّون" فتكونُ الحال متداخلةً(١).

٢-٢-١٣- **قوله تعالى:** ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ (٢)

فجملة "وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ" في موضع الحال، وعاملها الفعل المتصرف "نَتَقْنَا"، أما صاحب الحال فهو "الْجَبَلَ"، وعليه يكون التأويل: كأَنَّهُ ظُلَّةٌ في حال كونه مظنونًا وقوعه بهم(٣)، وقد يكون صاحب الحال الضمير المجرور في "فوقهم".

٢-٢-١٤- **قوله تعالى:** ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ (٤)

فجملة "نَبْتَلِيهِ" في موضع الحال، وعاملها الفعل المتصرف "خلق"، واختلفوا في صاحب الحال؛ فذهب ابن أبي حاتم وتبعه النيسابوري إلى أنه الضمير المتصل "نا الفاعلين"، العائد على الله عز وجل، وعليه يكون التأويل: خَلَقْنَاهُ مُبْتَلِينَ لَهُ، يَعْنِي مُقَدِّرِينَ ابْتِلَاءَهُ وَاخْتِبَارَهُ بالتكليف؛ "لأنه وقت خلقه غير مكلف"(٥)، وقد يكون تقلبه وقت خلقه في بطن أمه من حال إلى حال ابتلاء؛ باعتبار معنى التغيير فيه.

وذهب آخرون إلى أن صاحب الحال هو "الإنسان"، وعليه يكون التأويل: مقدرًا له الابتلاء بالخير والشر والتكاليف(٦).

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ١٠/٣٤٠.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٧١.

(٣) اللباب في علوم الكتاب: ٩/٣٧٦.

(٤) سورة الإنسان ٧٦/ ٢.

(٥) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ١٠/٥٩٤.

(٦) حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن: ٣٠/٤٨٠.

٢-٢-١٥- **قوله تعالى:** ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلاّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (١)

فـ "قائِمًا بِالْقِسْطِ" حال، وعاملها الفعل المتصرف "شهد"، واختلفوا في تعيين صاحب الحال: فقيل: صاحب الحال "الله"، وعليه يكون التأويل: شهد الله قائما بالقسط... وقيل: صاحب الحال الضمير المنفصل "هو"، وعليه يكون التأويل: شهد الله أنه لا إله إلا هو قائما بالقسط، وأجاز أبو حيان أن يكون حالاً من الجميع أي: الله والملائكة وأولو العلم؛ "عَلَى اعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ"(٢).

الخاتمة:

بعد هذا الاستقراء والتحليل لبعض الأمثلة من آيات القرآن الكريم، التي اختلف فيها النحاة وأهل التفسير، وبيان الأوجه التي جاء عليها الحال وعاملها وأثر ذلك على تعيين صاحب الحال، ومن ثم على تأويل الآية الكريمة نجمل أهم النتائج في النقاط التالية:

- لم يكن البحث في الحال وشروطها والعامل فيها بمنأى عن الخلاف المنهجي بين البصريين والكوفيين بشكل عام.
- اختلف النحاة في مسائل تأصيلية منها: العامل في الحال، تقدم الحال على عاملها، مجيء الحال من المبتدأ ومن المضاف إليه.
- أدى الخلاف المذهبي بين النحاة دورا في تباين آرائهم حول تعيين صاحب الحال في الجملة لا سيما الإسمية.
- نتج عن الإبهام في صاحب الحال اختلاف في تفسير الآيات الكريمة، كان أكثر وضوحا في الحال التي وردت بالجملة الفعلية، لكنه يبقى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.
- في الوقت الذي كان يمكن فيه ترجيح قول على قول في بعض الأمثلة، كان ثمة صعوبة بأمثلة أخرى؛ إما لاحتمالية أقوالهم سواء بسواء، وهو ما يثري عملية التأويل، وإما

---

(١) سورة آل عمران ٣/ ١٨.

(٢) البحر المحيط: ٦١/٣.

لتعدد الضمائر التي تعود في الأخير إلى مرجع واحد، وبالتالي يبقى خلافا لفظيا مذهبيا، لا ينشأ عنه أي تأويل مغاير.

المصادر والمراجع

إتحاف الحثيث بإعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث، أبو البقاء العكبري، تحقيق: وحيد عبد السّلام بالى- محمّد زكي، دار ابن رجب، القاهرة، ١٩٩٨.

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل، ابن السراج النحوي، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

أمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، ابن الحاجب، تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٩.

الانتصار لسيبويه على المبرد، أبو العباس أحمد بن محمد التميمي النحوي، ابن ولاد، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨.

البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠.

البديع في علم العربية، مجد الدين أبو السعادات المبارك، ابن الأثير، تحقيق: فتحي أحمد علي الدين، السعودية: جامعة أم القرى، ١٤٢٠.

التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت.

التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، أبو البقاء العكبري، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.

تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ٢٠١٣.

تعدد المعنى في النص القرآني، دراسة دلالة في مفاتيح الغيب للغمام الرازي، إيهاب سعيد النجمي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

التَّفْسِيرُ البَسِيْط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤٣٠.

تفسير القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار الهلال، بيروت، ١٤١٠.

توجيه اللمع، أحمد بن الحسين، ابن الخباز، تحقيق: فايز زكي، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٧.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١.

الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، تحقيق: فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٥.

حاشيتان من حواشي ابن هشام على ألفيَّة ابن مالك، دراسةً وتحقيقًا، عبد الله بن يوسف بن أحمد جمال الدين، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: جابر بن عبد الله بن سريّع السريّع، كليَّة اللُّغة العربيَّة، رسالة دكتوراه، المدينة المنورة، ١٤٤٠.

حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، دار طوق النجاة، بيروت، ٢٠٠١.

الحدود في علم النحو، شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد البجائي الأُبَّذيّ الأندلسي، تحقيق: نجاة حسن عبد الله نولي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ٢٠٠١.

الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ت.

الخلاصة في النحو ألفية ابن مالك، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، ابن مالك الأندلسي، تحقيق: عبد المحسن بن محمد القاسم، د. ن.، الرياض، ٢٠١٨.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، السمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د. ت.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥.

سفر السعادة وسفير الإفادة، علم الدين السخاوي، تحقيق: محمد الدالي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥.

شرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد السيرافي، تحقيق: محمد هاشم، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٤.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، علي بن محمد بن عيسى الأُشْمُوني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

شرح الإمام الفارضي على ألفية ابن مالك، شمس الدين محمد الفارضي الحنبلي، تحقيق: محمد مصطفى الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٨.

شرح التصريح على التوضيح، الأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري زين الدين المصري الوقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

شرح المفصل للزمخشري، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١.

شرح المقدمة المحسبة، طاهر بن أحمد، ابن بابشاذ، تحقيق: خالد عبد الكريم، المكتبة العصرية، الكويت، ١٩٧٧.

شرح تسهيل الفوائد، محمد بن عبد الله الطائي الجياني أبو عبد الله، جمال الدين، ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد، دار هجر، القاهرة، ١٩٩٠.

طلبة الطلبة، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣١١.

فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ٢٠١٠.

فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، ٢٠١٣.

كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، مصر، د. ت.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧.

اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري، تحقيق: عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥.

اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.

اللمحة في شرح الملحة، محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، ابن الصائغ، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ٢٠٠٤.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢.

المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، ابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨.

المرتجل في شرح الجمل، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن أحمد، ابن الخشاب، تحقيق: علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ١٩٧٢.

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠.

المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية شرح ألفية ابن مالك، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، معهد البحوث العلمية، مكة المكرمة، ٢٠٠٧.

الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الشارقة، ٢٠٠٨.

Kaynakça / References

el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Thk. Sidkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420.

el-Bedî‘ Fî İlme’l-ʿArabiyye, Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, İbnü’l-Esîr, Thk. Fethî Ahmed Alî El Din, Ümmülkurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1420.

el-Câmiʿ li-aḥkâmi’l-Ḳurʾân, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, Thk. Ahmed el-Berduni - İbrâhim Atfiş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

Câmiʿu’l-beyân ʿan teʾvîli âyi’l-Ḳurʾân, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hecr, Kahire, 2001.

el-Cümel fi’n-naḥv, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Thk. Fahreddin KabâveMüessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1995.

ed-Dürrü’l-maṣûn fî ʿulûmi’l-kitâbi’l-meknûn, Semîn el-Halebî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Darü'l-Kalem, Dımaşk, ts.

el-Elfiyye (el-H̱ulâṣa fî Nahve), İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, Thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kāsım, y.y., Riyad, 2018.

el-Emâli’n-naḥviyye, İbnü’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, Thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâra, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1989.

Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, Thk. Muhammed Abdirrahmân el-Mar‘aşlî, Dâr İhyâ Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418.

Fethu Rabbi’l-beriyye fî şerhi nazmi’l-Âcrûmiyye, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim el-Hâzimî el-Hemedânî, Mektebetü'lEsedî, Mekke, 2010.

Fütûḥu'l-ġayb fi (ve)'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb (Şerḥu/Ḥâşiyetü'l-Keşşâf), Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, Dubai Uluslararası Kur'an-ı Kerim Ödülü, Dubai, 2013.

Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân fî Ravâbî Ulûmi'l-Kur'an, Muhammed el-Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan el-Üremi el-Alevi el-Hereri, Dâru Tavki'n-Necat, Beyrut, 2001.

el-Ḫaṣâʾiṣ, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmmtü lil-Kitâb, Kahire, ts.

Hâşiyeten min Hâvşi İbn Hişâm ʿale Elfiyyeti İbn Mâlik, İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, Thk. Câbir b. Abdillâh b. Sürayyî' es-Sürayyî, Külliyetü'l-Lugati'l-Arabiyye, Doktora Tezi, Medine, 1440.

el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih, Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Şarikah Üniversitesi, Şarikah, 2008.

el-Ḥudûd Fî ilimi'n-naḥv, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bajaî el-übbezî el-Endelüsî, Thk. Necet Hasen Abdullāh Nulî, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine, 2001.

İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. MustafaDârü İhyâ Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İtḥâfü'l-ḥaṣîṣ bi-iʿrâbi mâ yüşkilü min elfâẓi'l-ḥadîṣ, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Thk. Vahîd Abdüsselâm Bâlî – M, Zekî Abdüddâim, Daru İbn Receb, Kahire, 1998.

el-İntiṣâr li-Sîbeveyhi mine'l-Müberred, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Velîd (Vellâd) et-Temîmî el-Mısrî, Thk. Züheyr Abdulmohsin Sultan, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1996.

el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut,1407.

Kitâbü'l-ʿAyn, Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, ts.

el-Lübâb fî ʿileli'l-binâʾi ve'l-iʿrâb, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Thk. Gāzî Muhtâr Tuleymât – Abdülilâh Nebhân, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1995.

el-Lübâb fî ʿulûmi'l-Kitâb, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkī, Thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Şeyh Alî Muhammed Muavvid, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

el-Uṣûl Fî Nahve, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, İbnü's-Serrâc, Thk. Abdülhüseyin el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.

el-Maḳāṣıdü'ş-şâfiye fî şerḥi'l-Ḫulâṣati'l-kâfiye (Şerḥu Recezi İbn Mâlik), Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, Thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ, Bilimsel Araştırma Enstitüsü, Mekke, 2007.

Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Thk. Yûsuf Alî Bedevî, Dâru'l-kelim't-tayyib, Beyrut, 1998.

el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz, İbn Atiyye el-Endelüsî, Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.

Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1979

el-Muḫaṣṣaṣ, İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, Thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl, Dârü İhyâ Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

el-Mürtecel fî şerḥi'l-Cümel, Ebû Muhammed Abdullāh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Haşşâb el-Bağdâdî, Thk. Alî Haydar, Dârü'l-hikme, Dımaşk, 1972.

Rûḥu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-meṡânî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, Thk. Alî Abdülbârî Atıyye, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

Sifrü’s-saʿâde ve sefîrü’l-ifâde, Ebü’l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Beyrut, Dâru Sâdır, 1995.

Şerḥu ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi, Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî, Thk. Muhammed Ali Reyyih el-Hâşimî, Darü'l-Fikr, Kahire, 1974.

Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Ebü’l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, Tk, Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, Dârü’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Şerhu’l-Muḳaddimetü’l-muḥsibe fî ʿilmi’n-naḥv, Ebü’l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs b. Bâbeşâz el-Mısrî el-Cevherî, Thk. Hâlid Abdülkerîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Küveyt, 1977.

Şerḥu’l-Üşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik, Ebü’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1998.

Şerḥu’t-Taṣrîḥ ʿale’t-Tavżîḥ, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkād el-Ezherî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Şerḥu’t-Teshîl, İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, Thk. Abdurrahman es-Seyyid, Dâru Hecr, Kahire, 1990.

Şerhü'l-Imami'l-Fardî ala Elfiyyeti İbni Malik, Şemsüddîn Muhammed el-Fardî el-Hanbelî, Thk. Muhammed Mustafa el-Hatîb, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018.

Taḥrîrü’l-maʿne’s-sedîd ve tenvîrü’l-ʿaḳli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984.

Teaddüdü’l-Ma’nâ fi en-Nassı'l-Kurâni Dirâsetün Dilêliyyetün fi Mefêtîhi'l-Gayb Lil-İmâm er-Râzî, İhab Said ALNAGMY, mektebetü Zehra eş-Şark, Kahira, 2016.

Tevcihü'l-Lüma', Ahmed b. İbnü’l-Hüseyin İbnü’l-Habbâz, Thk. Fāyiz Zekî, Dāru's-Selām, Kahire, 2007.

Ṭılbetü’ṭ-ṭalebe, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-SemerkandîMektebetü'l-müsennâ, , Bağdat, 1311.

et-Tebyîn ʿan meẕâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Dâru'l-garbi'l-İslamî, Beyrut, 1986.

et-Tefsîrü'l-basîṭ, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, Thk. on beş doktora öğrencisi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad,1430.

et-Tefsîrü'l-ḳayyim li'l-İmâm İbni'l-Ḳayyim, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkī el-Hanbelî, Thk. Mektebu'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye Şeyh İbrâhîm Ramazan, Dâru ve mektebetu'l-hilâl, Beyrut, 1410.

et-Tefsîrü'l-kebîr Mefâtîḥu'l-ġayb, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-TaberistânîDâr ihyâi't-türâsi'l-Arabî, , Beyrut, 1420.

et-Teẕyîl ve't-tekmîl fî şerḥi't-Teshîl, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Thk. Hasan Hindavî, Dâru'l-Kalem Beyrut, Dımaşk, 2013.

et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Thk. Alî Muhammed el-Bicâvî, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ts.

الجاحظ سوسيولسانيا: قراءة في علاقة اللغة بالمجتمع

د. محمد نافع العشيري
جامعة عبد المالك السعدي، المغرب

البريد الإلكتروني: m.laachiri@uae.ac.ma
معرف (أوركيد): 0000- 0002-2342-2519

بحث أصيل الاستلام: ٩-٤-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى رصد بعض القضايا السوسيولسانية التي أثارها الجاحظ في كتابيه "البيان والتبيين" و"الحيوان"، خاصة في الفترة التي عاش فيها، أي من حكم الخليفة هارون الرشيد إلى حكم الخليفة المتوكل، وفي الأماكن التي تنقل فيها، خاصة مدينتي البصرة وبغداد. فقد انتبه إلى مجمل القضايا اللغوية التي ستثيرها السوسيولسانيات المعاصرة التي عرفت التأسيس الفعلي في الستينيات من القرن العشرين خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي اهتمت أساسا بدراسة علاقة اللغة و المجتمع و أشكال التفاعل بينهما والمتمثلة في اختلاف اللغات، وتعدد مستوياتها بالنظر إلى اختلاف الطبقات الاجتماعية، والانتماء العرقي والتنوع الجنسي، والتفاوت العمري، وتباين المستوى الثقافي و التعليمي، وتنوع مقامات الاستعمال، كما اهتمت بخصائص اللهجات ومميزاتها، وظواهر التلاسن اللغوي كظاهرة الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتعدد اللغوي، وسوسيولسانية المدينة.

الكلمات المفتاحية:
الجاحظ، السوسيولسانيات، اللغة، المجتمع، اللهجة، المكانة الاجتماعية، التداخل اللغوي.

للاستشهاد/ For Citation / Atıf İçin: العشيري، محمد نافع. (٢٠٢٢). الجاحظ سوسيولسانيا: قراءة في علاقة اللغة بالمجتمع. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٣٤٧- ٣٨٠ https://www.daadjournal.com/

Al-Jahez as a Sociolinguist

A Reading in the Relationship between Language and Society

D. Laachiri Mohammed Nafie

Assistant Professor, Abdelmalik Essaadi University /Morocco

E-mail: m.laachiri@uae.ac.ma

Orcid ID: 0000- 0002-2342-2519

Research Article Received: 09.04.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

This research aims to investigate some sociolinguistic issues raised by Al-Jahiz in his two books: *Al-Bayan wa Al-Tabeen* (Statement and Clarification) and *Al-Hayawan* (The Animal), especially during his lifetime — from the time of Caliph Harun Al-Rashid rein until Caliph Al-Mutawakkil's, and in places which he traveled to, mainly the cities of Basra and Baghdad. He paid attention to all the linguistic issues that would be raised by contemporary sociolinguistics that was founded in the sixties of the twentieth century, in the United States of America in particular. Their main concern was studying the relationship between language and society and the forms of interaction between them, which is, in turn, represented by language differences at multiple levels if taking into account social classes, ethnic affiliations, gender differences, age disparity, cultural and educational variations, and contextual uses. Contemporary sociolinguistics also focuses on the characteristics and features of dialects and the phenomena of linguistic debates such as bilingualism, multilingualism, and urban sociolinguistics.

Keywords:

Al-Jahiz, sociolinguistics, language, dialect, society, linguistic interference

Sosyodilbilimci Olarak CÂHIZ
Dilin Toplumla İlişki Üzerine Bir Okuma

Dr. Öğr. Üyesi. Laachiri Mohammed Nafie

Abdelmalik Essaadi Üniversitesi, Fas

E-Posta: m.laachiri@uae.ac.ma

Orcid ID: 0000- 0002-2342-2519

Araştırma Makalesi Geliş: 09.04. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Bu araştırma, Câhiz'in özellikle gündeme getirdiği ve kendisinin yaşadığı dönemde geçen bazı sosyolojik meseleleri incelemeyi hedeflemektedir. Câhiz modern sosyolinguistikin ele aldığı, dillerin farklılığı, dil seviyelerinin farklı sosyal sınıflar, ırk, cinsiyet, yaş ve kullanım alanlarına göre çeşitlenmesi, lehçelerin (diyalekt) özellikleri, Diglossia olgusu, iki dillilik ve kent (urban) sosyolojisi gibi dil meselelerinin bir çoğuna dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler:

el-Câhiz, Sosyolinguistik, Dil, Toplum, Lehçe, Sosyal Konum, Dilsel Karışım

تقديم:

لم يحظ كاتب عربي قديم بالاهتمام الذي حظي به أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وهذا يرجع في نظرنا إلى انشغالاته العلمية والفكرية والأدبية التي مست قضايا دينية وفلسفية وكلامية ومذهبية وأدبية وبلاغية واجتماعية ولغوية وفنية وطبية، كما يرجع إلى ثقافته الموسوعية التي مثلتها بوضوح رسالته في التربيع والتدوير، واهتمامه بالثقافة الشعبية في مختلف تمظهراتها السلوكية واللغوية، ورصد فئاتها الاجتماعية المتعددة، خاصة فئة البخلاء والقيان والمعلمين والنساء والبحارة والمشعوذين والمتسولين، إلى جانب أسلوبه المتميز في الكتابة، الذي نحا به منحى مغايرا لما ألفه كتاب عصره، من جزالة العبارة وكثرة الصنعة، إذ اعتمد البساطة، من غير إخلال بالمعنى، مع الإكثار من الشواهد الشعرية والاستطرادات، والخروج عن الغرض الأصلي للموضوعات التي يعالجها، لأسباب بيداغوجية خالصة، كما يوضح ذلك في عدد من كتبه، خاصة كتابه "البيان والتبيين"[(١)].

لقد اعتُبر الحاجظ من أبرز دارسي المجتمع العربي في عصره، إذ حلل بنية الثقافة العالمة، فتحدث عن مجالس المناظرة وحلقات العلم، وأشار إلى رموز هذه الثقافة، من علماء وفقهاء ونحاة وبلاغيين ومناطقة وفلاسفة وشعراء وخطباء وكتاب، وخاض في قضايا الكلام والمنطق والتفسير والبلاغة، كما حلل بنية الثقافة الشعبية القائمة على غلبة العاطفة، والإيمان بالخرافات والأساطير، وابتداع أساليب لتفسير الظواهر، كالجن والبركة، والاعتقاد في قدرة بعض الحيوانات والحشرات على جلب السعد وطرد النحس، وتأثير النجوم والكواكب، وغلبة النوادر والحكايات والأمثال في مخاطباتها اليومية.

---

(١) من أهم الأعمال التي تناولت فكر الجاحظ نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب "الجاحظ من خلال عصره" لطه الحاجري وكتاب" الجاحظ في حياته وأدبه وفكره" لجميل جبر.

وقد نالت القضايا اللغوية التي أثارها الجاحظ، خاصة تكلم المتعلقة بالنقد الأدبي والبلاغة، القسط الأوفر من اهتمام الدارسين، سواء أكانوا قدماء أم محدثين، والسبب في ذلك يرجع إلى توجيهاته التي تميزت بالجدة والدقة، ومعاييره الجمالية والحجاجية التداولية التي حددها للأقوال البليغة، بالإضافة إلى توجه الثقافة العربية بعد عصر التدوين، نحو الثقافة العالمة، التي تولدت عنها نظرة طبقية للمعرفة والمجتمع، كما يظهر ذلك في طريقة وضع أصول النحو العربي وتقعيده، وتأسيس البلاغة العربية، وصناعة المعاجم وتطور أشكالها، بالإضافة إلى ما كرسته كتب طبقات فحول الشعراء والنحاة وغيرهم، في مقابل ذلك، هُمّشت الثقافة الشعبية، كما هو واضح في الكتب التي عُنيت بلحن العامة ك"كتاب ما تلحن فيه العامة" لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي، و"الفاخر فيما تلحن في العامة" للمفضل بن سلمة، و"أدب الكاتب" لابن قتيبة، و"المعرب" للجوالقي، و"درة الغواص" للحريري، و"شفاء الغليل في الدخيل" للخفاجي، و"بحر العوام فيما أصاب العوام" لابن الحنبلي الحلبي، و"لحن العوام" لأبي بكر بن حسن الزبيدي الأندلسي، و"الفوائد العامة في لحن العامة" لأبي القاسم بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، و"المزهر في علوم اللغة" لجلال الدين السيوطي، وهي كتب كانت تعتبر اللهجات خروجا عن المعيار وخرقا للقواعد الفصيحة.

لقد كان لهذا النسق الفكري الثنائي السائد في الثقافة العربية، انعكاس مباشر على طرق التعامل مع إنتاج الجاحظ وفكره، فأهملت تلكم النظرات الثاقبة لقضايا سوسولسانية، تعكس الواقع اللغوي العربي في علاقته بالمجتمع، إبان الفترة التي عاش فيها، أي في العصر العباسي الممتد من حكم هارون الرشيد إلى حكم المتوكل، وهي العلاقة التي عادت اللسانيات المعاصرة إلى دراستها منذ ستينيات القرن العشرين، تحت مبحث لساني مستقل، هو مبحث السوسيولسانيات.

قبل تحليل الأبعاد السوسيولسانية في كتب الجاحظ، نعرّج في البداية على موضوع هذا العلم وتطوره في الدرس اللساني الحديث، لنقف، لاحقا، عند أوجه المماثلة والمشاكلة بين القضايا التي يطرحها هذا العلم، وبين الكثير من القضايا اللغوية التي آثارها الجاحظ في كتبه، دون أن يعني ذلك الرغبة في المطابقة بينهما، أو إظهار أسبقية العرب في طرق موضوعات معاصرة، بسبب الفرق الزمني، واختلاف الاهتمام الإبستمولوجي، إنما غرضنا هو إغناء الدرس السوسيولساني ببعض المعطيات والملاحظات المهمة، كما رصدها الجاحظ.

١- العلاقة بين اللغة والمجتمع في الدرس اللساني المعاصر:

لقد انتبه القدماء إلى علاقة اللغة بالمجتمع وضروب التشاكل بينهما، نجد ذلك في ثقافتنا العربية عند ابن جني، في أهم مدخل لدراسة اللغة، وهو مدخل التعريف، يقول: "اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[١]، كما نجده عند السيوطي[٢]، والفرابي[٣] وغيرهما ممن تحدثوا عن نشأة اللغة وتطورها، حيث ربطوا وجود اللغو بغاية الإعلام أو الاستعلام اللازم للاجتماع[٤].

يقول السيوطي حكاية عن الكياهراسي: "وقيل إن الإنسان هو المتمدن بطبعه، والتوحش دأب السباع، ولهذا المعنى توزعت الصنائع وانقسمت الحرف على الخلق، فكل واحد قصر وقته على حرفة يشتغل بها، لأن كل واحد من الخلق لا يمكنه أن يقوم بجملة مقاصده، فحينئذ لا يخلو أن يكون محل حاجته حاضرة عنده أو غائبة بعيدة عنه، فإن كانت حاضرة بين يديه أمكنه الإشارة إليها، وإن كانت غائبة فلا بد له من أن يدل على

---

(١) الخصائص:١/ ٣٣.

(٢) المزهر في علوم اللغة وآدابها:١/٣٦.

(٣) كتاب الحروف:١٣٦-١٣٧.

(٤) اكتساب اللغة في الفكر العربي القديم: ١١٠.

محل حاجاته، وعلى مقصوده وغرضه، فوضعوا الكلام دلالة، ووجدوا اللسان أسرع الأعضاء حركة وقبولا للترداد"(١).

ونجد الأسباب نفسها عند الآمدي والرازي وابن مسكويه وابن سيدة والجاحظ، يقول هذا الأخير: "ولولا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد، لما احتاجوا إلى الأسماء"(٢).

أما الإشارة إلى علاقة اللغة بالمجتمع في العصر الحديث، فترجع إلى عدد من الفلاسفة واللغويين أمثال يوهان هاردر في القرن ١٨م، وفيلهايم هامبولدت في القرن١٩م، اللذين كانا يؤكدان على أن اللغة ليست نسقا تواصليا مجردا، بل فعالية تعكس خصائص الفكر من جهة، وخصائص الثقافة وروح الأمة من جهة أخرى(٣)، وقد طور اللسانيون الأمريكيون أمثال "بينيامين وورف" و"إدوارد سابير" هذه الآراء، وصاغاها في إطار نظرية متكاملة، اصطُلح عليها في الأدبيات اللسانية ب"نظرية الحتمية اللغوية" Determinism linguistics أو "فرضية وورف–سابير"Whorf-Sapir Hypothesis، وهي نظرية ترى أن اللغة وعاء يحدد لنا طرائق التفكير ونظرتنا إلى العالم، فنحن نرى العالم الخارجي انطلاقا مما تحدده لنا لغاتها الأم، التي تفصله وتقطعه على مقاسها الخاص، ولهذا توجد اختلافات كبيرة بين اللغات في تقسيم الفضاء الزمكاني، وفي تسمية الأشياء، خاصة المسميات الدالة على الألوان والقرابة والأطعمة وأنواع الرمل وأنواع الثلج(٤).

أما الاهتمام بعلاقة اللغة والمجتمع في الدرس اللساني المعاصر، فقد بدأ مع مؤسس اللسانيات الحديثة، اللغوي السويسري فرديناند دوسوسير الذي اعتبر اللغة ظاهرة

---

(١) المزهر في علوم اللغة وآدابها:١/٣٦.

(٢) البيان والتبيين:٥٠.

(٣) اللغة والهوية: ١١.

(٤) انظر للمزيد من التفصيل عن محدد البنيات اللغوية للفكر العربي كتابنا" اللغة والهوية".

اجتماعية بحق، متأثرا في ذلك بتصورات عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركهايم" حول العقل والوعي الجمعيين، إذ أكد دوسوسير، بناء على هذه الخلفية، أن اللغة مؤسسة اجتماعية، ونتاج القوى الاجتماعية، كما أن طبيعتها الاجتماعية جزء من خصائصها الداخلية، ولهذا ميز بين اللغةla langue والكلام la parole، وجعل اللغة مجموعة من المواضعات التي يتبناها الكيان الاجتماعي، ليتمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة [١]، لكن برنامج البحث المتمركز حول دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها عند دوسوسير، والرغبة في التأسيس العلمي للدرس اللساني، سيؤجل الاهتمام بعلاقة اللغة بالمجتمع إلى وقت لاحق، ويصبح لفظ "اجتماعي"Social عند دوسوسير، مجرد تعدد في الأفراد، ولا يشير البتة إلى الواقع الاجتماعي، كما يرى ذلك وليام ليبوف، ولهذا السبب ستُقصى هذه العلاقة إلى لسانيات الهامش أو اللسانيات الخارجية بتعبير دوسوسير، وسينصرف معظم البنيويين إلى وصف البنيات اللغوية، كما نجد عند مختلف المدارس البنيوية اللسانية، أو وصف البنيات الأنثروبوجية، كما هو الحال عند "ليفي شتراوس"، أو وصف البنيات النفسية، كما نجد عند عالم النفس الفرنسي "جاك لاكان"، أو وصف البنيات الأدبية عند الشكلانيين الروس والسيميائيين، خاصة مدرسة باريس[٢].

لقد كان الاستثناء الوحيد هو موقف شارل بالي، تلميذ دوسوسير، الذي عاكس تصور أستاذه، وصبّ اهتمامه على الكلام، لهذا كان يرى: "أن مشكلة علم اللغة المستقبلية ستكون هي الدراسة التجريبية لوظيفة الكلام الاجتماعية"[٣]، لكنه مع ذلك سيحصر دراسة الكلام في الجوانب الأسلوبية المحضة.

---

(١) محاضرات في علم اللسان العام: ١٧، وانظر أيضا اللسانيات العامة واللسانيات العربية، تعاريف، أصوات:١٩.

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل حول تطبيقات البنيوية كتاب" البنيوية" لصلاح فضل.

(٣) علم اللغة الاجتماعي:٤٢.

سيعود الاهتمام بعلاقة اللغة والمجتمع في الستينيات بشكل ملفت للنظر، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، بسبب عوامل عدة، بعضها سياسي، خاصة اضطرابات"هارلم"Harlem التي أججتها الفوراق الاجتماعية الصارخة في المجتمع الأمريكي، والتي ساهم في تفاقمها الوضع اللغوي للسود، الذين كانوا يعانون من غياب العدالة اللغوية في المدرسة الأميركية، لأنها كانت تعتمد صيغة لغوية واحدة في التدريس، هي الصيغة الإنجليزية المعيارية، في مجتمع متعدد اللغات واللهجات، مما كان يحرم أطفال السود وغيرهم من أبناء الطبقات غير المحظوظة اجتماعيا، من التفوق الدراسي، ويدخلهم آليا في دائرة الفقر الجهنمية(١).

بناء على هذه الأحداث وغيرها، ستعقد مؤتمرات وتنظم ندوات تدور موضوعاتها حول أسئلة السوسيوليانيات الكبرى(٢) من قبيل: من يستعمل هذه المنوعة؟ متى؟ ومع من؟ وفي أية وضعية(٣)؟

بعد ذلك، سيتطور هذا المبحث، ليصبح علما مستقلا يدرّس في أغلب الجامعات العالمية الكبرى، بحيث لم يعد أحد قادرا على التشكيك في قانونه الإستيمولوجي، وهذا راجع إلى اعتماده على مقاربات جديدة، وتزوده بالمناهج العلمية الحديثة، واستخدامه الطرائق العلمية والموضوعية في البحث، ووضعه للنظريات، وتحديده لمصطلحه العلمي.

ولا يمكن الحديث عن تطور السوسيولسانيات الحديثة، دون الإشارة إلى إسهامات عدد من الدارسين الروس، خاصة أن الماركسية جعلت علاقة اللغة بالمجتمع في صُلب

(1) Introduction à la linguistique Sociale:111.

(٢) من بين أهم المؤتمرات العلمية نذكر المؤتمر الذي عقد من ١١ الى ١٣ ماي سنة١٩٦٣ حول اعمال وليان برايث وحضره عدد كبير من الباحثين أمثال شارل فرغسون وديل هابمز ووليان ليبوف حيث استعمل لأول مرة مصطلح السوسيولسانيات، انظر كتابنا " قضايا ومفاهيم سوسيولسانية.

(٣) قضايا ومفاهيم سوسيولسانية:٤٧.

نقاشها الإديولوجي، إذ يدخل في دائرة أكبر، مرتبطة بطبيعة العلاقة بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية، ولربما يرجع هذا النقاش إلى أبعد من ذلك، وبالضبط إلى سنة ١٨٩٤ م، حينما نشر بول لافارجPaul Lafarge دراسة حول تطور المعجم الفرنسي بعد الثورة الفرنسية[1]، إذ أشار إلى أن فهم الظاهرة اللغوية يقتضي فهم الظروف الاجتماعية والسياسية، والتي تعد مجرد انعاكس لها[2]، وقد ربط ذلك بالتحولات السياسية التي عرفها هذا البلد، وأكد انطلاقا من مجموعة من الأمثلة، على التغيرات العميقة التي عرفها المعجم الفرنسي بعد الثورة، إذ انتقلت اللغة الفرنسية، كما يقول لافارج، من لغة الأرستقراطية إلى لغة الديموقراطية والبرجوازية، وبدأ الكتاب والأدباء يستعملون كلمات المحلات التجارية la langue de la boutique ولغة الشوارع ضدا على رغبة الأكاديمية، التي ظلت أرستقراطية ومحافظة في توجيهاتها اللغوية، وقد تبنى هذه الأفكار "نيكولاي مار" في بداية القرن العشرين، وصاغ البناء النظري الأبرز للفكر اللغوي الماركسي، خاصة نظريته التي اصطلح عليها ب"النظرية اللغوية الجديدة" la nouvelle théorie du langage التي ترى أن اللغات الإنسانية تنحدر من أصل واحد، لكنها تباينت بسبب الاختلافات الطبقية[3]، لهذا خالف "مار" مبادئ اللسانيات المقارنة والتاريخية، التي ردت كل لغات العالم إلى مجموعة من الأسر اللغوية، كما خالف مبادئ الفلسفة اللغوية الألمانية، خاصة فلسفة همبولدت، التي كانت ترى أن اللغات الإنسانية ظواهر قومية، في مقابل ذلك يرى مار أن: "اللغات كانت مترابطة تاريخيا، لكن ليس في صورة أسر لغوية كما كان شائعا، ولكن عن طريق طبقات تطورية مختلفة التركيب، مترسبة من الامتزاج والتجميع، واللغات ليست ظواهر قومية، ولكنها ظواهر طبقية، وهي جزء من البنيات الفوقية التي تتوافق مع التغيرات في القاعدة

---

(١) نشر الكاتب والمناضل الماركسي الفرنسي بول لافارج هذا العمل سنة ١٨٩٤م تحت عنوان "اللغة الفرنسية قبل الثورة وبعدها" la langue Française avant et après la révolution

(2) https://www.marxists.org/francais/lafargue/works/1894

(3) Introduction à la linguistique Sociale :14.

الاقتصادية في النظام الاجتماعي للمتكلمين[١]، كما كان يرى أن التطور اللغوي هو نتيجة حتمية للتطور الاجتماعي والاقتصادي، "فتفجير الجماعة الناطقة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، تقتضي أن يزول البناء اللغوي القديم، ويتغير تغيرا جذريا، فاللغة، على هذا الأساس، ظاهرة اجتماعية طبقية"[٢].

لقد ظلت هذه الآراء جزءا من إنجيل الماركسية، قبل أن يعترض ستالين عليها فجأة، خوفا من انهيار النظرية، لسبب بسيط هو أن البنيات الأساسية في اللغة الروسية ظلت قائمة بعد الثورة دون تغيير يذكر، باستثناء المعجم الذي عرف موت عبارات ومصطلحات وكلمات مرتبطة بالنظام القيصري الأرستقراطي، في مقابل ظهور معجم جديد مرتبط بالثورة ومفاهيمها، لهذا رأى ستالين"أن اللغة ليست نتاج فترة زمنية محددة، وإنما هي نتاج المجرى العام لتاريخ المجتمع، والبناء السفلي لعدة قرون، فهي ليست من صنع طبقة معينة، بل هي صنيع كل المجتمع، وكل طبقاته، إنها نتائج جهود مئات من الأجيال، وقد وجدت ليس لسد حاجات طبقة خاصة واحدة، وإنما لسد حاجات كل المجتمع، بكل طبقاته"[٣].

لقد ساهم تطور الدرس السوسيولساني في إعادة النظر في مجموعة من المفاهيم اللسانية المتداولة في اللسانيات النظرية، كمفهوم القدرة اللغوية، ومفهوم النحوية، ومفهوم الخطاب، وظهرت مصطلحات ومفاهيم أخرى منافسة من قبيل، المقبولية، واللغة الشرعية، والقوة الرمزية، وسلطة الخطاب، والرأسمال الرمزي.

---

(١) موجز تاريخ علم اللغة في الغرب:٣٣١.

(٢) السوسيولسانيات عند العرب:٣١.

(٣) السوسيولسانيات عند العرب:٣١.

وكان ديل هايمز D.Hymes ووليام لايبوف W. Labov من رواد هذه الثورة، إذ اعتبر هذا الأخير أن السوسيولسانيات هي اللسانيات الحقيقية التي اهتدت إلى طريقها الصحيح، كما رفض التمييز دوسوسير بين اللغة والكلام، وتمييز شومسكي بين القدرة والإنجاز، وأكد في المقابل أن الموضوع الحقيقي للسانيات، هو دراسة اللغة في خضم السياق الاجتماعي[1]، كما رفض فكرة التجانس اللغوي، وهو الموقف نفسه الذي تبناه لاينز لاحقا، حينما تحدث عن خرافة التجانس Fiction of homogenity مؤكدا أن هناك فروقا واضحة في اللكنة Accent واللهجة Dialect في كل الجماعات اللغوية في العالم[2]، بينما ذهب هايمز إلى التأكيد على وجود قدرة تواصلية تمكن المتكلم المستمع من إنتاج جمل لامتناهية، وفهمها في مختلف سياقاتها الاستعمالية[3].

٢- الجاحظ سوسولسانيا:

قبل الخوض في إسهامات الجاحظ السوسيولسانية، لابد من تسجيل ملاحظات هامة، أهمها هو غياب النسقية، إذ ورد أغلبها متفرقا في نصوصه وكتبه المتعددة، وظاهرة التشظي هاته، لا تخص القضايا السوسيولسانية التي أثارها، بل تشمل مجمل القضايا التي طرقها، بما في ذلك قضايا البلاغة، الموضوع المركزي في كتاب "البيان والتبين"، إذ أشار أبو هلال العسكري "إلى أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة، مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه"[4].

كما أن رؤية الجاحظ لم تنطلق من خلفية إبستيمولوجية واعية بأهمية الموضوع الذي يعرض له، إذ لو فعل ذلك، لكان من السبّاقين إلى وضع الأصول الأولى لمبحث اللسانيات الاجتماعية أو السوسيولسانيات، كما كان سباقا إلى وضع الأسس الأولى لمبحث البلاغة

---

(1) Sociolinguistique :259.

(٢) مدخل إلى اللغة واللسانيات: ١٧٩.

(3) la compétence de comminucation : 82-130-131.

(٤) الجاحظ في حياته وأدبه وفكره:٤٩.

العربية، خاصة نظرية النظم، بل كانت هذه الرؤية مجرد استطرادات يفرضها سياق الخطاب، أو توقفات من أجل الترويح عن القارئ، وإذهاب الملل عنه.

ومع ذلك، ومن باب الإنصاف، يمكن اعتبار الملاحظلات التي قدمها الجاحظ بخصوص العلاقة بين اللغة والمجتمع، ملاحظات سابقة لزمانها، ومتفردة في جدتها ودقتها.

أ- اللغة والوجاهة الاجتماعية عند الجاحظ:

كانت اللغة، وماتزال، وسيلة من وسائل التميّز والوجاهة الاجتماعيينPrestige Social، فقد اصطنعت الكثير من المجتمعات والطبقات لغات مختلفة للوجاهة، بناء على التصنيفات التي كانت تفرضها الطبقة الحاكمة، إذ ظلت اللغة الإغريقية في الإمبراطورية الرومانية لغة العلم والثقافة، تزاحم اللغة اللاتينية في عدد من المجالات، وكانت اللغة الفرنسية في روسيا القيصرية لغة البلاط والنخبة المثقفة والطبقة السياسية، في حين كانت اللغة الروسية لغة الشعب والطبقات الفقيرة، وقد يكون التمييز الطبقي راجعا إلى اختلاف في استعمال مستويات اللغة، وهو ما عرفه المجتمع العربي، فقد ذكر الجاحظ في (البيان والتبيين) أن: "كلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات، فمن الكلام، الجزل والسخيف والمليح والحسن والقبيح والسمج والخفيف والثقيل، وكله عربي، وبكل قد تكلموا، وبكل قد تمادحوا وتعايبوا، فإن زعم زاعم أنه لم يكن في كلامهم تفاضل، ولا بينهم في ذلك تفاوت، فلمَ ذكروا العيّ والبكيء والحصر والمفحم والخطل والمسهب والمتشدق والمتفيهق والمهماز والثرثار والمكثار والهماز"[(١)].

لقد كان مدار الوجاهة الاجتماعية في المجتمع العربي العباسي، في أغلب الأحيان، قائما على امتلاك خصوصية لغوية، هي ما اصطُلح عليه بالفصاحة والبلاغة، وهي الوجاهة

---

(١) البيان والتبيين:١٠١.

التي غيرت منظومة القيم الاجتماعية التي سادت في العصر الأموي، والتي كانت تمنح الرأسمال الرمزي للنسب العربي والقبيلة أولا، ثم للفصاحة والبلاغة ثانيا، ويرجع هذا التغير أساسا إلى استخدام العباسيين المكثف للموالي والمولدين، خاصة من الفرس والترك والخراسانيين، في إدارة شؤون الدولة الإدارية والعسكرية، وتهميش العنصر العربي، خوفا من انتقام الأمويين، هكذا ستصبح الفصاحة والبلاغة معيار الوجاهة الاجتماعية، ورأسمالا رمزيا يمكّن من الاقتراب من الطبقات الحاكمة، كمجالس الخلفاء والأمراء والوزراء، وإلى هذا يشير الجاحظ حين يتحدث عن الوظيفة الاجتماعية للبلاغة، حيث يقول: "لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"[١].

وقد يتعدى هذا التمايز مجموعة لغوية صغيرة إلى مجموعة لغوية كبرى، كما هو حال قبيلة قريش التي تميزت، كما يقول الجاحظ، ببلاغة المنطق ورجاحة الأحلام وصحة العقول[٢]، ويرجع هذا الأمر إلى انتقائها من بين باقي اللهجات أجمل الأساليب، وأرق الكلمات، وأعذب الألفاظ.

وقد تتعدى الوجاهة الاجتماعية تنوع اللغات وتعدد مستوياتها، إلى تنوع في استعمال خصائصها الصواتية، إذ تساهم طريقة نطق بعض الفونيمات في تمييز اجتماعي، كما بيّن ذلك وليام لايبوف في دراسته عن التصنيف الاجتماعي لصوت(R) في إنجليزية نيويورك[٣]، إذ أكد على أن الاختلافات الصواتية تعكس اختلافا في البنيات السوسيواقتصادية لمستعمليها، وإلى هذا أشار الجاحظ عندما تحدث عن طريقة كبراء القوم في نطق بعض

(١) البيان والتبيين:٨.

(٢) البيان والتبيين:٩.

(3) la sociolinguistique. Ch1.

الأصوات، إذ يقول: "وأما اللثغة في الراء فتكون بالياء والظاء والذال والغين، وهي أقلها قبحا، وأوجدها في ذوي الشرف، وكبار الناس وبلغائهم وعلمائهم"[١].

وفي مقابل ذلك، تكون بعض الظواهر الصواتية علامة على الوضاعة الاجتماعية، وهي ظاهرة موجودة في العربية، كما يؤكد ذلك الجاحظ، إذ يقول: "واللثغة التي في الراء، إذا كانت بالياء، فهي أحقرهن وأوضعهن لذي المروءة"[٢].

يضاف إلى ذلك ظاهرة اللكنة، التي كانت عاملا حاسما في الفصل العرقي والطبقي بين العربي وغيره، يقول الجاحظ: "وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيرا فاخرا، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي، وكذلك إذا تكلم الخراساني على هذه الصفة، فإنك تعلم مع إعرابه وتخير ألفاظه في مخرج كلامه، أنه خراساني"[٣].

ب- اللغة سلوك اجتماعي:

تفرض الحياة ضمن الجماعات أنواعا من السلوكات تتجاوز الفرد، وتتمثل في مجموع القوانين والعادات والتقاليد والأعراف التي تتعالى عن حياة الفرد، وتمارس عليه أنواعا من القسر والإكراه.

ولاتنفك اللغة، باعتبارها مؤسسة اجتماعية ترميزية، عن هذه السلوكات الاجتماعية التي تفرض سلطتها على أفراد المجموعة اللغوية، وتلزمهم باستعمالات خاصة، فتحدد لهم طرق القول، وصيغ التأدب، وزمن التلفظ، وقواعد الحوار، وفنون الرد، وآداب

---

(١) البيان والتبين: ١/ ٣٠.

(٢) البيان والتبيين: ١/ ٣٠.

(٣) البيان والتبيين: ١/ ٥١.

المناظرة..."فاللغة دائما موجودة قبلنا، كما يقول، جان جاك لوسركل، تنتظرنا لتعين لنا مواضعنا في العالم، وهي في هذا، وفي وجودها السابق، تشبه الأهل، ولن نتمكن أن ننفض عنا آثار الأهل، ولا آثار اللغة في تشكيل كياننا"[1].

وقد نبه العالم الأنثربولوجي البولندي "مالينوفسكي" إلى أن اللغة ليست وسيلة للتواصل فقط، بل هي حلقة في سلسة النشاط الإنساني المنتظم، وجزء من السلوك الإنساني، وضرب من العمل، وليست أداة عاكسة للفكر، إذ بيّن أن ضروب العمل المختلفة في المجتمعات البدائية، هي التي تعمل على تنويع اللغة، "فللصيادين في قبائل أستراليا وجزر الهند الغربية لغة تختلف موسيقاها عن موسيقى لغة الزراعيين، والألفاظ تدور في سهولة وخفة مع العمل اليسير، وتتعقد بتعقد العمل"[2].

ولهذا السبب، كان عالم اللسان الأمريكي "سابير" وغيره يرون أن اللغة وسيلة نتعلم بها السلوك، فاكتساب لغة، والتمكن من قواعدها ومفرداتها، هو تمكن من صورة الحياة، أي الإطار المرجعي الذي يتعلم فيه المرء السلوك، "فتعلم اللغة هو تعلم لطريقة النظر في الأشياء، وهو أيضا اكتساب لافتراضات، وتمكن من ممارسات لا تنفك عنها هذه اللغة"[3].

وقد زكت اللسانيات الأمريكية المستندة على التوجه السلوكي هذا الموقف، إذ أكد اللغوي الأمريكي "ليونارد بلومفيلد" على أن اللغة سلوك حقيقي، كغيرها من السلوكات الإنسانية، وهي ناتجة عن عملية آلية مرتبطة بالمنبه والاستجابة، كما وضح ذلك من خلال قصة التفاحة المشهورة، كما طبق هذا التصور على الخصائص البنيوية للغات، فأكد على أن صنفا من الكلمات يسلك سلوكا مغايرا لصنف آخر، ويتوزع بطرق مختلفة عن غيره،

---

(١) عنف اللغة:١٤.

(٢) فقه اللغة المقارن: ٢٣٠.

(٣) اللغة والفكر وفلسفة الذهن:٩٧.

كما هو حال أدوات التعريف، وأسماء الإشارة، وحروف الجر في اللغة العربية على سبيل المثال، بل قد تتخذ هذه الكلمات سلوكا مغايرا بحسب اللغات، كما هو حال العلاقة بين أداوت التعريف وأسماء الإشارة، إذ تقوم بينهما علاقة توزيع تكاملي في لغات كالفرنسية مثلا، لكنها ليست كذلك في لغات أخرى كالعربية، كما هو واضح من هذين المثالين:

- هذا الرجل
- Ce le garcon *

إذ يقتضي لحن الجملة الثانية انتماء الأداتين ce وle إلى نفس المقولة النحوية في اللغة الفرنسية، لكنهما لا تنتميان إلى نفس المقولة النحوية في اللغة العربية.

وإلى جانب السلوك التوزيعي للمورفيمات أو الوحدات الصغرى الدالة، لاحظ التوزيعيون أن ترتيب الصرفاتMorphems داخل الجملة لا يرد في نسق واحد، بل يسلك مسالك مختلفة، فعلى سبيل المثال، يرد الفعل قبل المفعول وبعد الفاعل في اللغات الهندورأوربية، كما في:

-The boy hit the ball

كما تنتظم مكونات هذه الجملة في علاقة تراتبية كبرى هي hit the ball و the boy، ويظهر ذلك بوضوح إذا وضعنا الجملة في خانات هوكيت، أو معادلات هاريس، أو شجرة شومسكي.

وقد يتعدى السلوك اللغوي السلوك الظاهري أو الخارجي إلى سلوك داخلي ذهني، كما يؤكد ذلك هاريس، إذ يرى أن الكلام فعل لغوي يصدر عن طاقة يعبر بها عن روحه، وتنقسم هذه الطاقة إلى صنفين:

- الإدراك الذي يربط المعاني والفكر؛

- الإرادة عن التعبير عن مختلف المكنونات النفسية التي تدفع للفعل العقلاني أو غير العقلاني، وبالمثل تعكس جمل اللغة عند الإنسان صنفين من الأفعال اللغوية؛

- التعبير عن إدراك الذات للمعاني أو الفكر، أي فعل الإثبات؛

- التعبير عن إرادات الفرد مثل عمليات الاستفهام والأمر والطلب والرجاء والتمني[١].

وتفرض بنية اللغات في الكثير من الأحيان سلطتها على المتكلم، وتدفعه إلى سلوك لغوي يتميز بالقسر والإكراه، حيث يجد المتكلم نفسه داخل أطر عليا تفرض عليه أن يسلك خريطة الكلام، ولهذا السبب وصف الناقد الفرنسي رولان بارث اللغة بالفاشية[٢]، وتتجلى هذه "الفاشية" في رتبة المكونات وغيرها من الظواهر اللغوية، فالناطقون باللغات الهندوأوربية واللغة التركية على سبيل المثال ملزمون بتقديم الاسم الفاعل Subject على الفعل في الجمل الخبرية، والناطق بالعربية ملزم بتقديم الموصوف على الصفة، والمضاف على المضاف إليه.

كما تعتبر اللغة الوسيلة الأولى التي يتدرب فيها الطفل على التعامل مع ظواهر اجتماعية لها طبيعة مؤسساتية، إذ يتم له من خلالها، ليس فقط التدرب على القيم الأخلاقية لمجموعته، بل التدرب على الصيغ المناسبة لمقامات التواصل من خلال مبدأ: "قل ولا تقل"، ولهذا السبب جعل سيمون ديك الملكة الاجتماعية إحدى الملكات الأساسية في إنتاج الكلام، "فلا يعرف مستعمل اللغة الطبيعية قواعد التواصل فحسب، بل يعرف كذلك كيف يقول ذلك لمخاطب معين، في موقف تواصلي معين، قصد تحقيق أهداف تواصلية معينة"[٣]، ومن هنا يعتبر المحرم اللغوي، أو الطابوهات اللغوية les Tabaux

(١) اللسانيات التوليدية: ١١.

(٢) اللغة: ١٠٥.

(٣) اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري: ٧٧.

linguistiques من أكثر أشكال التمرد على قيم المجتمع انتشارا في المجتمعات القديمة والحديثة على السواء.

وقد أشار الجاحظ إلى جانب من جوانب اقتران اللغة بالسلوك حين ذكر في كتابه "الحيوان" أنه: "لابد من أن يعرف أبنية الكلام وعادات القوم وأسباب تخاطبهم"(١)، ولهذا رد صعوبة اللغة إلى الجهل بمعاني ألفاظها الدقيقة وسياقات استعمالها(٢)، وقد مثل لهذا السلوك اللغوي، عندما تحدث عن أدب الضيافة عند العربي، إذ اعتبر اللغة عنصرا مهما من العناصر التي تؤثث مشهد المؤاكلة في الثقافة العربية، يقول: "ولأن العرب تجعل الحديث والبسط والتأنيس والتلقي بالبشر من حقوق القرى، ومن تمام الإكرام، حتى قالوا، من تمام الضيافة الطلاقة عند أول وهلة، وإطالة الحديث عند المؤاكلة"(٣).

كما أشار الجاحظ إلى الطابع السلوكي لاكتساب للغة والذي يقوم على الاعتياد والتكرار والرياضة، بالإضافة إلى إشارته الى أهمية المحفز، يقول: "فأما حروف الكلام فإن حكمها إذا تمكنت في الألسنة خلاف هذا الحكم، ألا ترى أن السندي إذا جلب كبيرا فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زايا، وإن أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عجز هوازن"(٤).

ويتعدى تأثير السلوك اللغوي الشخصية الفردية إلى المحيط، فقد أكدت العديد من الدراسات السوسيولسانية أن المحيط اللغوي يقوم بدور حاسم في التنشئة اللغوية والنفسية والاجتماعية والذهنية، وهو مرتبط أساسا بنوع اللغة المستعملة، وغنى المحيط اللغوي أو فقره، فعلى سبيل المثال، بينت دراسات"بازل برنشطاين"Basil Bernstien حول لغة أطفال

---

(١) الحيوان:١/ ٧٨.

(٢) علم اللغة الاجتماعي:٥٠.

(٣) البيان والتبيين:١٠.

(٤) البيان والتبيين:٥٣.

الأحياء الغنية ولغة أطفال الأحياء الفقيرة، الفروق الواضحة في تركيب الجمل، وترابطها المنطقي، واختلاف المعجم[1]، وعليه، يعتبر المحيط اللغوي عنصرا حاسما في التنشئة الاجتماعية، فالطفل الذي يتلقى لغة نسقية فصيحة أو قريبة من الفصحى، ومعجما غنيا، ولغة مهذبة، وموضوعات متنوعة، تربط بين اليومي والثقافي والعلمي والفني، سيختلف تكوينه النفسي والذهني والاجتماعي جذريا عن طفل يعيش في وسط فقير لغويا، محدود الموضوعات، تكثر فيه الطابوهات اللغوية، والعنف اللفظي، وخشونة الألفاظ، وتقل فيه صيغ التأدب، واللياقة اللغوية الاجتماعية، وتنعدم فيه صيغ الفصاحة والبلاغة، وإلى بعض هذا أشار الجاحظ حين قال: "إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ولا ألذ في الأسماع، ولا أشد اتصالا بالعقول السلمية ولا أفتق للسان ولا أجود تقويما للبيان، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء"[2].

ومن مظاهر سلوكية اللغة، تأثيرها في السلوكات الحركية والذهنية، يقول الجاحظ منبها إلى ذلك: "ثم اعلموا أن المعنى الحقير الفاسد والدني الساقط، يعشش في القلب، ثم يبيض، ثم يفرخ، فإذا ضرب بجرانه ومكن لعروقه، استفحل الفساد وبزل، وتمكن الجهل وقرّح، فعند ذلك يقوى داؤه ويمتنع دواؤه، لأن اللفظ الهجين الرديء والمستكره الغبي أعلق باللسان وآلف للسمع، وأشد التحاما بالقلب من اللفظ النبيه الشريف، والمعنى الرفيع الكريم، ولو جالست الجهال والنوكى والسخفاء والحمقى شهرا فقط، لم تنق من أوضار كلامهم، وجبال معانيهم، بمجالسة أهل البيان والعقل دهرا، لأن الفساد أسرع إلى الناس وأشد التحاما بالطبائع"[3].

(1)Langage et classe sociale: code sociolinguistique et contrôle social :9.

(٢) البيان والتبيين:١/١٠١.

(٣) البيان والتبيين:١/٦٣.

في مقابل ذلك يرى الجاحظ أن اللغة وسيلة لتطوير الذكاء وترقيق المشاعر، يقول: "وإذا ترك الإنسان القول ماتت خواطره، وتبلدت نفسه، وفسد حسّه، وكانوا يروون الصبيان الأرجاز ويعلمونهم المناقلات ويأمرونهم برفع الصوت وتحقيق الإعراب، لأن ذلك يفتق اللهاة ويفتح الجرم"(١).

ومن مظاهر سلوكية اللغة، رفض المجتمع لعيوب الكلام؛ كالعي والحصر، خاصة في مقام الخطابة والمناظرة(٢)، يقول الجاحظ: "والناس لا يعيرون الخرس، ولا يلومون من استولى على بيانه العجز، وهم يذمون الحصر، ويؤنبون العيّ، فإن تكلفا مع ذلك مقامات الخطباء، وتعاطيا مناظرة البلغاء، تضاعف عليهما الذم، وترادف عليهما التأنيب"(٣).

أما باقي العيوب الكلامية، كاللجلاج والتمتام والألثغ والفأفأة وذي الحبسة والحلكة والرتة وذو اللفف والعجلة وصاحب التشديق والتقعير والتعقيب، فكلها عيوب تحول دون تحقيق التواصل الجيد، وتورث صاحبها مشاكل نفسية واجتماعية، كما تؤكد على ذلك الدراسات التي أنجزت حول هذا الموضوع، كما تورث سلوكات من الجماعة اللغوية المستقبلة يطبعها العنف والإقصاء، وقد أورد الجاحظ عددا من الأمثلة التي تؤكد ذلك، فأهم المداخل الحجاجية التي اعتمدها فرعون في تسخيف موقف موسى عليه السلام، هو الانتقاص من قدرته اللغوية، "حين خبرنا القرآن الكريم بقوله: "أم أنا خير من هذا الذي هو مهين، و لا يكاد يبين"، وما كان من موسى إلا أن دعا الى الله أن يفك تلك العقدة، ويطلق تلك الحبسة، ويعينه بأخيه هارون رغبة منه في الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة، لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"(٤).

---

(١) البيان والتبيين: ١/١٧٤.

(٢) البيان والتبيين: ١/١٢.

(٣) البيان والتبيين: ١/١٢.

(٤) البيان والتبيين: ٨.

ومن مظاهر العيوب اللغوية الإكثار من الروابط، فقد أشار "رومان جاكبسون" إلى أن من بين وظائف اللغة الوظيفة اللَّغويّة، وهي التي تضمن استمرار قناة التواصل بين المرسل والمرسل اليه، وعليه، فهي وظيفة ثانوية وليست مركزية، ولهذا انتبه الجاحظ إلى أن الإكثار من هذه الروابط مخالف للتواصل البليغ، يقول: "فما الاستعانة؟ قال أما تراه إذا تحدث قال عند مقاطع كلامه، يا هذا، ويا هيه، واسمع مني، واستمع إلي، وافهم عني، أو لست تفهم، أو لست تعقل"[١].

وتشكل كل هذه العيوب منقصة تحرم صاحبها من امتلاك الرأسمال الرمزي والمكانة الاجتماعية، وتبعده إلى الهامش، في مجتمع كانت البلاغة والفصاحة فيه من أبرز مقومات هذا الرأسمال.

ج- الازدواجية اللغوية:

من الظواهر التي حظيت باهتمام السوسيولسانيين، ظاهرة الازواجية اللغوية، خاصة بعد المقالة التي نشرها شارل فرغسونCh. Ferguson سنة ١٩٥٩م في مجلة " In word" عن" Diglossia "، وقد عرفها بقوله: "في عدة مجموعات كلامية Speech Community توجد منوعتان أو أكثر لنفس اللغة، يستعملها المتكلمون تحت ظروف مختلفة، وأكثر الأمثلة انتشارا لهذا النموذج هو"اللغات المعيارية" The Standard Language و"اللهجات المحلية" The Regional Dialects كما هو الحال في إيطاليا وإيران، حيث يوجد عدد من المتكلمين الذين يستعملون لهجتهم المحلية في البيت ومع الأصدقاء، لكنهم يستعملون اللغة المعيارية في التواصل مع المتكلمين من لهجات مختلفة، أو في المناسبات العامة[٢].

(١) البيان والتبيين:٩٠.

(2) Diglossia:328.

وقد اصطلح فرغسون على المنوعة التي تحظى بوضعية متميزة "المنوعة العليا" High variety بينما اصطلح على المنوعة التي تستعمل في المقامات اليومية البسيطة والعلاقات الحميمية "المنوعة السفلى" Low variety[(١)]، كما وضع مجموعة من المعايير التي تميز بين المنوعتين، بعضها لغوي، كالصواتة والنحو والمعجم، وبعضها سوسيوتاريخي كالوظائف والهيبة والاعتبار والإرث الأدبي وطريقة الاكتساب والمعيارية والاستقرار[(٢)].

وقد لاحظ فرغسون أن الازدواجية اللغوية ظاهرة منتشرة، لا يكاد يخلو مجتمع منها، كما لاحظ وجود حدود صارمة بين المنوعتين، بحيث يشكل استعمال إحداهما مقام الأخرى، خرقا لقواعد التواصل اللغوي السليم، وقد انتبه الجاحظ إلى هذه الظاهرة في المجتمع العربي، ووصفها وصفا غاية في الدقة، يقول: "لا يكلّم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة"[(٣)]، ويقول في نفس السياق: "ومتى سمعت- حفظك الله- بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها، ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها، وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين، خرجت من تلك الحكاية، وعليك فضل كبير، وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام، وملحة من ملح الحشوة والطغام، فإياك أن تستعمل فيها الإعراب، أو تتخير لها لفظا حسنا، أو تجعل لها من فيك مخرجا سريا، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابتهم إياها، واستملاحهم لها"[(٤)]، ويشير هذا الأمر إلى أن اختلاف المقامات الاجتماعية وتنوع المخاطبين، تفرض استعمال أنساق لغوية مختلفة.

---

(1) Diglossia: 329.

(٢) انظر لمزيد من التفصيل، كتابنا" قضايا ومفاهيم سوسيولسانية" الفصل السادس.

(٣) البيان والتبيين: ١/٦٧.

(٤) البيان والتبيين: ١/١٠٢.

وإلى جانب اختلاف اللغات باختلاف الطبقات الاجتماعية، يشير الجاحظ إلى اختلاف المعاني باختلاف الطبقات وملابسة اللغة للمعنى، يقول: "ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنها"(١)، ثم يحدد معنى شرف اللفظ بأن يكون مطابقا لمقتضى الحال، فشرفه مرتبط بالطبقة الاجتماعية التي يستعمل فيها، يقول الجاحظ: "والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال"(٢).

لقد لاحظ فرغسون أن ظاهرة الازدواجية غير مستقرة، إذ تتجه أحيانا تحت ضغط الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى منوعة وسيطة اصطلح عليها "لغة النوادي" أو "الكريول" في هايتي، و قد انتبه الجاحظ، وهو يناقش قضية شرف المعنى واللفظ إلى أن هذا الأمر يتطلب، حين يكون في سياقات معينة، كما هو حال سياق إفهام العامة معاني الخاصة، نوعا من اللغة الوسيطة، يقول: "وكذلك اللفظ العامي والخاصي، فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدهماء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام"(٣).

د- المفاضلة بين اللهجات:

لاحظ فيشمان في نقده لفرغسون أن الازداوجية اللغوية تشمل كل نسقين لغويين يتعايشان أو يتصارعان في مجتمع معين، بغض النظر عن أصولهما السلالية، وإلى هذا

(١) البيان والتبيين:١/٩٥.

(٢) البيان والتبيين:١/٩٥.

(٣) البيان والتبيين:١/٩٥.

أشار جومبيير إذ يقول: "لا توجد الازدواجية فقط، في المجتمعات التي تمارس عدة لغات بصفة رسمية، ولا في المجتمعات التي تستعمل العاميات المختلفة والأنماط اللغوية المتباينة، وذلك باعتبار الوظائف التي يؤديها كل نمط على حدة"(١).

كما لا تشمل هذه الازدواجية منوعات لغة واحدة فقط، بل قد تشمل لهجاتها أيضا، وإلى هذا أشار الجاحظ إلى المفاضلات اللغوية القائمة على أساس لهجي، يقول: " قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة"(٢).

٥- بين لغة المدينة ولغة البادية

أظهرت الدراسات السوسيولسانية الحديثة الفروق الكبيرة بين لغات المدن ولغات البوادي، مما أدى الى ظهور فرع مستقل اصطلح عليه ب"سوسيولسانية المدينة Urban Sociolinguistics"(٣)، إذ أكدت هذه الدراسات ميل لغات المدينة إلى استعمال الكلمات السهلة والتراكيب البسيطة، مع كثرة الاقتراض من لغات الآخرين والتداخل اللغوي، والسنن المستعار Code Switching، وغنى المعجم، والإكثار من صيغ التأدب، واختلاف مستويات اللغة باختلاف نوعية المخاطبين، وسياقات الاستعمال...وقد لاحظ الجاحظ بنظرته الثاقبة هذه الفروق في الحواضر التي عاش فيها، خاصة في البصرة وبغداد، وسجل ذلك في بعض كتبه ك"البيان والتبيين"، في سياق عرضه لموقف النبي صلى الله عيه وسلم من بعض الظواهر اللغوية المعيبة، يقول: "وعاب الفدادين والمتزيدين في جهارة الصوت

---

(١) في التربية اللغوية وأنحاء التواصل:٥٢.

(٢) البيان والتبيين:١/١٧.

(٣) من الذين اهتموا بهذا المجال نذكر على سبيل المثال لا الحصر ديك سماركمان وباتريك هينريش في كتابهما "Urban Sociolinguistics"

وانتحال سعة الأشداق، ورحب الغلاصم وهدل الشفاه، وأعلمنا أن ذلك في أهل الوبر أكثر منها وفي أهل المدر أقل"(١)، كما لاحظ جمال لغة المدينة ورقة ألفاظها وتساهلها في اللحن، يقول: "لأهل المدينة ألسن ذلقة، وألفاظ حسنة، وعبارة جيدة، واللحن في عوامهم فاش"(٢).

ومن خصائص لغة المدن، كما يشير إلى ذلك الجاحظ، كثرة الاقتراض واختلاط الألسن، يقول: "ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم أناس من الفرس في قديم الدهر، علقوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمون البطيخ الخربز، و سمون السميط الرزدق، ويسمون المصوص المزور، ويسمون الشطرنج الاشترنج، في غير ذلك من الأسماء، وكذلك أهل الكوفة، فإنهم يسمون المسحاة بال، وبال بالفارسية"(٣).

و- التداخل اللغوي واختلاط اللغات

لاحظ السوسيولسانيون عموما أن تجاور لغتين في مجتمع واحد تنتج عنهما أشكال من التداخل، منها وجود ثنائية لغوية على صعيد الدولة، كما هو الحال في بلجيكا وكندا، أو تداخل يولد شكلا هجينا، كما هو الحال في كل اللغات الرومانية التي نشأت من خلال الامتزاج بين اللغات المحلية واللغة اللاتينية، وحالة الكريول والبدجين في عدد من المستعمرات الفرنسية والإنجليزية السابقة، ويمكن أن تحافظ اللغتان أو المنوعتان على وضعيتهما كما هو الحال في العالم العربي واليونان، كما لاحظ الدارسون أن الثنائية اللغوية تأخذ أشكالا منها الثنائية المتوازنة Symétrique وتحصل عندما يستعمل الفرد لغتين أو منتوعتين بنفس الكفاءة، والثنائية غير المتوازنة Asymétrique وتحصل عندما يفقد المرء هذه الكفاءة، لكنهم يكادون يتفقون على أن الثنائية المتوازنة نموذج نادر

---

(١) البيان والتبيين:١٣.

(٢) البيان والتبيين:١٠٢.

(٣) البيان والتبيين:١٧-١٨.

التحقق، بسبب التداخل الناتج عن اختلاف الأنساق[1]. وقد عبر الجاحظ عن هذا الموقف، باندهاشه من قدرة موسى بن سيار الأسواري على استعمال لغتين بنفس الكفاءة، يقول: "ومن أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس، فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدري بأي لسان هو أبين، واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد، أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما ذكر من لسان موسى بن سيار الأسواري"[2].

وإذا كانت ثنائية بن سيار الأسواري استثنائية، فلم يفت الجاحظ التمثيل لظواهر التداخل بين اللغتين، وغلبة إحداهما على نسق الأخرى، ومن ذلك ظاهرة اللكنة Accent التي عرفها بأنها تداخل أصوات اللغتين حيث يقول: "ويقال في لسانه لكنة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب، وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول"[3]، وقد مثل لذلك بتداخل أصوت العربية مع بعض لغات المناطق الأخرى كالنبطية، يقول: "وقد يتكلم المغلاق الذي نشأ في سواد الكوفة بالعربية المعروفة، ويكون لفظه متخيرا فاخرا، ومعناه شريفا كريما، ويعلم مع ذلك السامع لكلامه ومخارج حروفه أنه نبطي، وكذلك إذا تكلم الخراساني على هذه الصفة، فإنك تعلم مع إعرابه وتخير ألفاظه في مخرج كلامه أنه خراساني، وكذلك إن كان من كتاب الأهواز"[4].

ز- تخفف اللهجات من القواعد:

---

(1) Changements socioculturels et dynamique linguistique:9.

(٢) البيان والتبيين: ٢/ ١٠.

(٣) البيان والتبيين: ١/ ٣٢.

(٤) البيان والتبيين: ١/ ٥١.

يميز السوسيولسانيين بين مستويين من اللغة، مستوى الفصحى ومستوى اللهجة، وتتفرع اللهجات من لغات أصلية تحت ضغط الحياة الاجتماعية اليومية التي تتطلب السرعة والخفة في الأداء، لهذا فهي تتميز عموما بالبساطة، وقلة القواعد، ومحدودية المعجم، والاستعمال الفضفاض لدلالة الكلمات، وقد لاحظ الجاحظ نفس الشيء حين أشار إلى ذلك إذ يقول: "وقد يسخف الناس، ويستعملون ألفاظا، وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موقع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب، ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة"[1].

كما يرى أن: "العامة ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة استعمالا، وتدع ما هو أظهر وأكثر، ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجود منه، وكذلك المثل السائر"[2].

س- لغة الأطفال ولغة الكبار:

لاحظ اللسانيون المعاصرون أن اكتساب اللغة لا تتم على نسق وحيد وبطريقة كلية، بل على مراحل مخصوصة، فقد تحدث "جان بياجيه" عن مراحل أربعة، وأكد شومسكي أن الوصول إلى المرحلة القارة يمر عبر تثبيت الوسائط من خلال التفاعل بين النحو الكلي ولغة المحيط، أما السوسيولسانيون المعاصرون فقد لاحظوا وجود فوارق عدة بين لغات الأطفال والراشدين، وبين لغة المراهقين والكبار، وهي فروق تمس مستويات لسانية عدة، خاصة المستويين المعجمي والأسلوبي، كما لاحظ الجاحظ، بخصوص مراحل التطور اللغوي، الفروق الكبيرة بين لغة الأطفال ولغة الراشدين، وقد أدركت السوسيولسانيات المعاصرة هذا الفرق وخصصت له دراسات متعددة، بل تتعدى لغات أطفال طبقات

(١) البيان والتبيين: ١/ ١٨.

(٢) البيان والتبيين: ١/ ١٨.

مختلفة، كما هو حال الدراسة التي قام بها "بازل برنشطاين" حول الفروق بين لغة أطفال السود والبيض في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد رصد الجاحظ اختلاف لغة الأطفال باختلاف مراحل تطورها [١]، إذ تبدأ بأصوات مفردة شفوية، إذ يقول: "والميم والباء أول ما يتهيأ من أفواه الأطفال"[٢]، كما لاحظ غلبة المحاكاة الصوتية في لغة الأطفال في مراحلها الأولى، فقد حكى عن الهيثم بن عدي: "قيل لصبي: من أبوك؟ فقال: وو وو، لأن أباه كان يسمى كلبا"[٣].

إلى جانب ذلك لاحظ الجاحظ قدرة الأطفال على اكتساب أنساق لغوية متعددة، وهي القدرة التي تضعف مع مرور الوقت، يقول: "ألا ترى أن السندي إذا جلب كبيرا فإنه لا يستطيع أن يجعل الجيم زايا ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عجز هوازن خمسين عاما"[٤].

كما لاحظ تطور النسق الصوتي وتغيره عند الأطفال، إذ يحتاج جهاز النطق إلى تمارين لضبط مخارج بعض الأصوات في العربية وصفاتها، ولهذا تعتري لغة الأطفال مظاهر من اللثغة التي تزول مع مرور الوقت، يقول الجاحظ: "والذي يعتري اللسان مما يمنع من البيان أمور منها: اللثغة التي تعتري الصبيان إلى أن ينشؤوا"[٥].

ص- اللغة والمرأة:

(١) البيان والتبيين: ١/ ٤٨.

(٢) البيان والتبيين: ١/٤٧.

(٣) البيان والتبيين: ١/ ٤٧.

(٤) البيان والتبيين: ١/٥٢.

(٥) البيان والتبيين: ١/٥٢.

اهتم السوسسيولسانيون كثيرا بالفروق النوعية بين لغة الرجال ولغة النساء، وأهم الدراسات حول الموضوع، دراسة هاس Haas ودراسة روبين لاكوف Robin Lakof، وقد كشفت هذه الأبحاث عن اختلافات بنيوية بين لغة الجنسين تشمل الأصوات والتركيب والمعجم والأسلوب.

وقد لاحظ الجاحظ بعض الظواهر اللسانية الخاصة بالنساء، بما فيهن الجواري، إذ كان المجتمع الرجولي يقبل منهن اللحن وأحيانا يستحسنه، يقول: "واللحن من الجواري الظراف، ومن الكواعب النواهد، ومن الشواب الملاح، ومن ذات الخدور الغرائر أيسر، وربما استملح الرجل ذلك منهن ما لم تكن الجارية صاحبة تكلف، ولكن إذا كان اللحن على سجية سكان البلد، وكما يستحسنون اللثغة، إذا كانت حديثة السن، ومقدودة مجدولة، فإذا أسنت واكتهلت تغير ذلك الاستملاح"(١).

خاتمة:

حاولنا في هذه المقالة أن نقف عند أهم القضايا السوسيولسانية التي أشار اليها الجاحظ في بعض كتاباته، وتؤكد الملاحظة الأولية إلى أن معالجته تميزت بالجدة والطرافة والأسبقية، مما يؤكد عبقرية هذا الرجل، وغنى التراث اللغوي العربي الذي يكشف في كل مرة عن ذخائره النفيسة، التي يمكن أن تمد الدرس اللغوي المعاصر بمجموعات من المعطيات والملاحظات.

---

(١) البيان والتبيين: ١/١٠٢.

المصادر والمراجع

اكتساب اللغة في الفكر العربي القديم، محمد الأوراغي، دار الكلام، ط١، الرباط، المغرب، ١٩٩٠م

البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

الجاحظ في حياته وأدبه وفكره، جميل جبر، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط١، بيروت، لبنان،١٩٦٨م.

الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،١٩٦٩م.

الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

السوسيولسانيات عند العرب، هادي نهر لعيبي، عالم الكتب الحديثة، ط١، إربد، الأردن، ٢٠٠٩م.

عنف اللغة، جان جاك لوسركل، ترجمة وتقديم د. محمد بدوي، مراجعة د. سعد مصلوح، المعهد العالي العربي للترجمة. ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.

فرضية الحتمية اللغوية واللغة العربية، حمد عبد الله حامد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٨ ،ع ٣٠ يناير/مارس، ٢٠٠٠.

في التربية اللغوية وأنحاء التواصل، أحمد الوالي العلمي، منشورات اختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠١م.

في اللسانيات العامة واللسانيات العربية: تعاريف-أصوات، عبد العزيز حليلي، منشورات دراسات سيميائية أدبية لسانية – دراسات سال، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩١م.

اللسانيات التوليدية، من النموذج ماقبل المعيار إلى البرنامج الأدنوي: مفاهيم وأمثلة، مصطفى غلفان وآخرون، عالم الكتب الحديث، ط١، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.

اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري، أحمد المتوكل، منشورات عكاظ، ط١، الرباط، المغرب، ١٩٨٩م.

اللغة والهوية، محمد نافع العشيري، منشورات دائرة الثقافة بالشارقة، ط١، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة،٢٠١٧م.

اللغة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.

مفاهيم وقضايا سوسيولسانية، محمد نافع العشيري، دار كنوز المعرفة، ط١، عمان، الأردن، ٢٠١٥م.

موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، روبنر،ر،ه، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٢٧ ، نوفمبر، ١٩٩٠م.

Kaynakça / References

Albayan wa ttabyin , abu othman amru bno bahr aljahiz , dar ihyae aturath alearabii, bayrut, lubnan, 1987.

Alhayawan , abu othman amru bnu bahr aljahiz , tahqiq abd asalam muhamad harun , dar alkitaab alearabii , bayrut , lubnan , 1969.

Aljahiz fi hayatihi wa adabihi wa fikrih, jamil jabr , manshurate dar alkitab allubnanii littibaea wa nnashr , t 1 , bayrut , lubnan , 1968.

Alkhasaes, abu alfath othman bnu jini , tahqiq muhamad ali a nnajaar , almaktaba al alamiat , bidun tarikhi.

Allisaniaat altawlidia , **min annamudaj maqabla lmiayar ila al barnamaj al adnawi**: **mafahim wa amthila** , mustafaa gholfan wakhrun , alkutub alhadith, t 1 , irbid , al ordon , 2010 .

Allisaniaat alwazifia: **madkhal nadari** , ahmad almutawakil , manshurat ukaz , t 1, arribat , al maghrib , 1989 .

Allughat walhuwiya , muhamad nafie al ashiri , manshurat dayirat althaqafat bi alshaariqa, t 1, alshaariqa, al iimarat al arabia almutahida , 2017.

Allughat, iedad watarjama muhamad sabila wa abd alsalam bno abad aleali , dar tubaqal , t 1 , addaar albayda, almaghrib , 2005.

Almuzhar fi ulum allugha wa anwaiha , sharahaho wa sahaha mawdoatiti wa alaqa hawashih muhamad jad al mawlaa wa ali muhamad albijawi wa muhamad abu alfadl ibrahim , dar al fikr littibaea walnashr wa ttawzie , al qahirat , misr , bidun tarikh.

Assusiyolisaniaat ind al arab , hadi nahir lieibi , aalam al kutub al haditha, t 1 , irbid , al urdun, 2009.

Bernstein,B,1975, Langage et classe sociale: les codes socio-linguistique et contrôle social, Traduit de l’anglais par jean claude Chamboredon, édition Minuit. Paris

Faradiat alhatmia allughawia wa allughat al **arabia** , hamad abd allah hamid , majalat alam al fikr , mujalad 8 , 30 yanayir / mars , 2000.

Ferguson,Ch, (1959), Diglossia, in word, vol 15,pp325-340

Fi allisaniaat aleamat wallisaniaat alearabiati: taearif 'aswat , eabd aleaziz halili , manshurat dirasat simiayiyat 'adabiat lisaniat - dirasat sal , matbaeat alnajah aljadidat , t 1 , aldaar albayda' , almaghrib , 1991 mi.

Fi attarbiat allughawia wa anhae attawasul, ahmad alwali al almi , manshurat ikhtilaf , t 1 , aljazayir , 2001.

Iktisab allughat fi alfikr alarabi alqadim, muhamad al awraghii, dar alkalam , t 1, al ribat , al maghrib , 1990

Lafarg.P, 1894, la langue Française avant et après la révolution,https://www.marxists.org/francais/lafargue/works/

Lebov,W.(1976),La Sociolinguistique, traduction Alaun kihm , édition Minuit ,Paris.

Mafahim waqadaya sosyolsania , muhamad nafie al ashiri , dar kunuz al maerifa , t 1 , amaan , al ordon , 2015.

Marcillisi,J.B. et Gardin,B.(1974), Introduction à la sociolinguistique: la linguistique sociale, librairie, Larousse, Paris.

Mujaz tarikh ilm allugha (fi algharb), rubins , r , h , tarjamat ahmad elwad , silsilat aalam al maerifa , adad 227 , nuvambar , 1990.

Onfu allughat, jan jak liwsrkl, taqdim muhamad badawi, murajaeat saed masluh, al maehad al aali al arabi littarjama. t 1 , markaz dirasat alwahdat al arabiat , bayrut , lubnan , 2005.

Youssi.A.(1989a), Changements socioculturels et dynamique linguistique. In langue et société au Maghreb,pp.101- 118.Rabat, Publications da la faculté des lettres.

الخطاب الاحتجاجي في أغاني (الألتراس).. قراءة بلاغية

د. حسن الطويل
جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
البريد الإلكتروني: attaouil_hass@hotmail.fr
معرف (أوركيد): 0000-0002-8197-8363

بحث أصيل الاستلام: ١٨-٧-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى فحص الدلالة الاحتجاجية في إحدى أشهر أغاني مجموعات "الألتراس" في المغرب، وهي أغنية "في بلادي ظلموني"، التي نالت شهرة واسعة، بفضل بنيتها الجمالية الجيدة، وقدرتها على استثارة عواطف الشباب المهمَّش، ومن أجل بيان الآليات التأثيرية في الأغنية، نظرنا إليها بوصفها خطابا بلاغيا، يُسخِّر أدواته الفنية والتعبيرية من أجل تصوير مشاكل الشَّباب مع الإقصاء والتهميش والتجاهل، وبهدف تفخيم عيوب السلطة في تعاملها مع المواطنين عامة، وفئة الشباب خاصة، وقد قامت خُطتنا التحليلية في المقال على مدخلين بلاغيَّين، يترجمان سؤالين أساسين: ما القيمة الحجاجية لترتيب أجزاء القول في الأغنية؟ وكيف استطاع مُكوِّنُها الأسلوبي أن يخدُم الدلالة الاحتجاجية؟

الكلمات المفتاحية:

خطاب، احتجاج، بلاغة، حِجاج، ألتراس.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: الطويل، حسن. (٢٠٢٢). الخطاب الاحتجاجي في أغاني الألتراس قراءة بلاغية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٣٨١- ٤١٢ https://www.daadjournal.com/

The Discourse of Protest In "Ultras” Chants
A Rhetorical Reading

Dr. Hassan Attaouil

Assistant Professor, The Oriental regional Academy of Education and Training, Morocco

E-mail: attaouil_hass@hotmail.fr

Orcid ID: 0000-0002-8197-8363

Research Article Received: 18.07.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

This paper examines the significance of one of the most famous songs of the “Ultras” bands in Morocco, the song “Fi Biladi Zalmouni”, which has gained popularity around the world, thanks to its aesthetic structure and its ability to evoke emotions of marginalized youth. In order to clarify the effective mechanisms in the song, we looked at it as rhetorical discourse, harnessing its artistic and expressive tools to portray the problems of youth, especially exclusion, marginalization, and neglect. It aims at pinpointing the flaws and oppression of the state in its treatment of citizens in general, and the youth in particular. Our analytical investigation in the article is based on two rhetorical entries that can be formulated into two basic questions: What is the argumentative value of sequencing in the song? And how is its stylistic component able to serve the song's persuasive dimension?

Keywords:

Discourse, Protest, Rhetoric, Argumentation, Ultras.

Ultras Grubu Şarkılarındaki Protesto Üslubu Retorik Bir Okuma

Dr. Öğr. Üyesi. Hassan Attaouil

Doğu Bölgesel Eğitim ve Öğretim Akademisi, Fas

E-Posta: attaouil_hass@hotmail.fr

Orcid ID: 0000-0002-8197-8363

Araştırma Makalesi Geliş: 18.07. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Bu makale, Fas'taki "Ultras" gruplarının şarkılarından biri olan, estetik yapısı ve marjinalleştirilmiş gençlerin duygularını uyandırması sebebiyle geniş bir üne kavuşan "Fî Bilâdî Zalemûnî" şarkısının protesto üslubunu incelemeyi hedeflemektedir. Şarkıdaki etkili mekanizmaları ortaya çıkarmak için, ona belağî (retorik) bir söylem olarak yaklaştık. Bu söylem, devletin genel olarak vatandaşlarla, özel olarak da gençlik grubuyla etkileşimindeki kusurlarını vurgulamak hedefiyle, dışlama, marjinalleşme ve ihmal gibi gençliğin sorunlarını tasvir etmek için sanatsal araçlardan ve ifade araçlarından yararlanmıştır. Makaledeki analiz planımız, iki temel soruyla formule edilebilecek iki retorik girdiye dayanmaktadır: Şarkıda sözlerin sıralanmasının protesto değeri nedir ? Şarkının üslubu nasıl protesto anlamına hizmet edebildi ?

Anahtar Kelimeler:

Söylem, Protesto, Retorik, Tartışma, Ultras.

تقديم:

لا ينفصل تأثير مباريات كرة القدم عن تأثير خطابها المصاحب؛ فقد أضحت المواد الإعلامية (وغير الإعلامية) ذات الصِّلة بهذه اللعبة، جزءا لا ينفصل عن فُرجتها، وعن امتداداتها في السياقات السياسية والحضارية والنفسية؛ إذ أثبتت الوقائع، في مناسبات مختلفة، أن الأثر العملي لنتائج كرة القدم وأحداثها الرياضية المحضة، لا يزيد أهمية عن أثر خطابها المصاحب الذي يتلقاه الجمهور من خلال التعليق الرياضي التلفزيوني، وعبر قنوات تواصلية أخرى كثيرة ومتعددة (التصريحات الرياضية - لافتات "الألتراس"[١] وهتافاتها وأغانيها - تعليقات الفاعلين السياسيين...).

ومن أبرز المظاهر التي يمكن ذكرُها في هذا الصدد، حجمُ السجالات التي تعرفها مواقع التواصل الاجتماعي بخصوص أقوال المعلِّقين الرياضيين في قنوات التلفزيون، وما تلامسه خطابات "الألتراس" المنطوقة والمكتوبة من قضايا اجتماعية وسياسية ذات حساسية كبيرة (التهميش والفقر - القضية الفلسطينية...)، بالإضافة إلى ما توفِّره نتائج المباريات من هامش إيحائي-بلاغي للفاعلين السياسيين لكي يصرِّفوا مواقفهم السياسية تجاه خصومهم.

وبخصوص ارتباط كرة القدم بعالم السياسة، ينبغي التنبيه إلى أمر مهم له انعكاس واضح على البنية الذهنية للجمهور، وهو البناء الاستعاري للخطاب الواصف لهذه اللعبة، والذي ينهل من مجال استعاري "أصلٍ" له علاقة بعالم "الحرب والسياسة"، ويعطينا

---

(١) تُطلق كلمة "ألتراس / Ultras" على مجموعات المشجعين المنظَّمة التي تتنقل مع فرقها الرياضية أينما حلت وارتحلت، من أجل تشجيعها، وبث الحماس في لاعبيها بالهتافات والأغاني واللافتات والأيقونات (...)، غير أن وظيفتها لن تتوقف عند هذا الحد، وستمتد إلى ممارسة الاحتجاج والنقد السياسي، انظر بخصوص نشأة الألتراس في المغرب: تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية: ١٤٦-١٤٩.

مصطلحات من قبيل : الهجوم - الدفاع - الاستراتيجية - القذيفة - الكتيبة - الصدّ - الانتصار الكاسح - المناورات (...)[١]؛ فما من شك في أن تعامل الجمهور مع كرة القدم من خلال هذا الكَوْن الاستعاري، سيؤثر على استيعابه المفهومي لهذه اللعبة، وسيخلق عنده تداخلا مُربكا بين الانتصار الكروي والانتصار السياسي (أو المجتمعي)، وهذا ما يفتحنا على قضايا شديدة الأهمية، ليس أقلها أهمية قضية تزييف الوعي الجماهيري، وفي هذا الباب نستحضر ما شهدته البرازيل من احتجاجات شعبية كبيرة (أثناء استضافتها فعاليات كأس العالم سنة ٢٠١٤) على إهمال حاجيات المواطنين الأساسية، مقابل الاهتمام بكرة القدم، ل"خلق" وعي مُزيَّف (حسب مضامين الاحتجاجات المذكورة)، يُغفل المواطنين عن انتظاراتهم الحقيقية ومشاكلهم الاجتماعية.

غير أن مجال كرة القدم لا يتسع لصوت السلطة الرامي إلى تزييف وعي الجماهير فقط، بل يتسع لصوت الطرف الآخر أيضا، وهو صوت الشباب المهمَّشين الذين يجدون في ملاعب الكرة فرصة سانحة للتنفيس عن مشاكلهم، والتعبير عن احتجاجهم الحاد على منهجية التدبير السياسي، في شكل لافتات نقدية يقومون بإشهارها في الملاعب، أو في شكل "تيفوهات"[٢] إبداعية ذات مضمون سياسي نقدي، أو عبر الأغاني والهتافات المُنظَّمة، وعبر مختلف أشكال التعبير السياسي النقدي التي تسهر على إعدادها فصائل جماهير الفرق الرياضية بطرق إبداعية جديرة بالتقدير.

(١) تقول إيلينا سيمينو في هذا الباب: " يرتبط مجال الحرب على نحو وثيق بالمجال العام للرياضة. فالحرب والرياضة توءمان في التاريخ الثقافي، ويتم التعبير استعاريا عن كل منهما بمفردات تنتمي للآخر". الاستعارة في الخطاب: ٢٢٤.

(٢) لوحات فنية يشكلها الجمهور بتقنيات متعددة، مثل حمل اللافتات بتخطيط إدماجي مُسبق، واستخدام الأجساد بشكل منظم ومنسق، انظر: (Tifo — Wikipédia (wikipedia.org

والواقع أن النقد السياسي الذي يتبلور في ملاعب كرة القدم، ليس تعبيرا فارغ التكلفة، بل هو خطاب حاد اللهجة، يجلِّي اختلالات التدبير الإداري، وتناقض السياسات العمومية، لذلك تنظر إليه السلطة بعين الريبة دائما، لاسيما مع دخول مضمون هذا النقد إلى مواقع التواصل الاجتماعي، ووصوله إلى أكبر شريحة من المتابعين في مختلف أصقاع العالم، وفي سبيل التضييق على هذا الخطاب والحيلولة دون أداء وظائفه، تعمل بعض الأنظمة السياسية ذات الميول الضَّبطي المفرط، إلى التضييق على حركة فصائل "الألتراس"، بتشديد المراقبة على اللافتات التي تُدخِلها إلى الملاعب، وبإنزال عقوبات المنع في حقها، بحجج تسبُّبِها في الشَّغب وإتلاف المنشآت الرياضية.

وبصدد تأمل قوة التأثير الذي تمارسه "الألتراس"، نفترض أن خطاباتها النقدية (اللافتات – الهتافات – الأغاني...)، ليست كلاما تقريريا عاريا عن الجوانب الخِطابية التي تمنحها قوة التأثير في الجمهور، وتمكِّنُها من جذب الأنظار إليها، وتسمح لها بإحراج السلطة السياسية بضغوطات غير خافية على أحد، إنما هي خطابات احتجاجية بليغة[١]، تتأسس على مقومات دقيقة تعكس إبداعا واضحا في تصوير رداءة الواقع السياسي والهشاشة الاجتماعية، وغيرهما من الظواهر السلبية في المجتمع[٢].

(١) يعرِّف سعيد بنيس الخطاب الاحتجاجي تعريفا غير مفصول عن جوانبه البلاغية؛ إذ يرى أنه "متن لغوي حجاجي وترافعي يُبنى على تراكيب وصيغ بلاغية ذات وظائف تعبيرية وتواصلية". تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية: ١٤٤.

(٢) ركّزت أغلب الدراسات السابقة المهتمة بخطابات الألتراس في الثقافة العربية على أبعادها الاجتماعية والسياسية، أما الاهتمام البلاغي بها فلم يشهد بعد تراكما واضحا على مستويات الكم والكيف. ومن الدراسات البلاغية القليلة في هذا الاتجاه، دراسة الباحث المصري عماد عبد اللطيف "بلاغة جمهور كرة القدم، تأسيس نظري ومثال تطبيقي"، وهي مرجع مهم لمقالنا هذا.

ولكي نقترب من بلاغة هذه الخطابات أكثر، ونتمكّن من فهم قدرتها على التأثير والانتشار السريع، نحاول في هذه الورقة تحليل إحدى أهم أغنيات "الألتراس" المغربية التي نالت شهرة واسعة في وسائل الإعلام العربية والعالمية، وهي أغنية "في بلادي ظلموني"[(١)]، التي أدتها جماهير فريق الرجاء الرياضي المغربي، المتمرسة بالغناء في الملاعب، بصورة إبداعية جميلة ومؤثرة، تداخل فيها الإيقاع العاطفي الحزين بحرارة الكلمة وجمالها، ليشكلا معا لوحة غنائية بديعة.

ويُذكر أن البلاغة التي نعتمدها منهجا للتحليل في هذا البحث، لا ترادف البلاغة المدرسية المَعنية بمناقشة أطراف الصورة الأسلوبية ودلالتها الجزئية، وغيرهما من القضايا التقنية في الأسلوب، بل هي بلاغة ذات منزع تحليلي، تعمل على استثمار المقولات البلاغية النظرية لكشف منطق الخطابات وطاقاتها الجمالية والحجاجية، مستفيدة في ذلك من رافدها الحجاجي مع أرسطو والدارسين المتأثرين به قديما وحديثا، ومن رافدها الشعري بمختلف طروحاته الجمالية، إن البلاغة بهذا الاعتبار، وكما نوظِّفها في هذا البحث، تعني أنها نظرية في "تحليل الخطاب"، وأن وظيفتها تتحدَّد في تفسير تأثير الخطابات بمنهجية علمية مضبوطة.

---

(١) أقدم تسجيل متاح لهذه الأغنية يعود لتاريخ٢٧ مارس ٢٠١٧ حسب ما أورده عماد عبد اللطيف، وحسب ما انتهينا إليه من البحث في الموضوع. والأغنية من إبداع (Ultras Eagles 06 /إلتراس النسور) المساند لفريق الرجاء الرياضي المغربي. وقد سجل الكثيرون استطاعتها تحقيق انتشار واسع في العالم العربي، واكتساب أرقام قياسية في عدد المشاهدات في منصات الميديا. انظر: بلاغة جمهور كرة القدم: ١٩.

١- بلاغة البناء الترتيبي:

يمكن تقسيم أغنية "في بلادي ظلموني"[١] إلى ثلاثة مراحل بلاغية، تتواشج فيما بينها لصناعة خطاب نقدي، يعبِّر عن حجم الظلم الذي يتعرَّض له أفراد الشعب، ويُجلّي اختلالات السياسات العامة، ويُفخِّم الحُبَّ الذي يكنه مشجعو الرجاء الرياضي لفريقهم، ويقدِّمه في صورة البديل الذي يُوفِّر للمظلومين فرصة للتخفُّف من صعوبة الحياة وقساوتها في المغرب.

والواقع أن هذا الترتيب الذي بُنِيَّت به الأغنية، ليس ترتيبا اعتباطيا، أو ترتيبا جماليا خالصا، تتحكَّم فيه القواعد الفنية- الإمتاعية فقط، بل هو ترتيب يتداخل فيه العاملان الجمالي والحجاجي، ومعنى ذلك أنه مُكوِّن خِطابي يستهدف وظيفتين متداخلتين، هما الإمتاع والإقناع، مع التنبيه إلى أن الوظيفة الحجاجية تهيمن أكثر على هذه الأغنية، بالنظر إلى نزوعها إلى النقد والتعرية والاحتجاج، أما البُعد الجمالي فإنه حاضر فيها بوصفه مدعِّما لهذا النزوع، وموفرا له إمكانيات التأثير العاطفي.

يمكن القول إن الترتيب في أغنية "في بلادي ظلموني"، ترتيب حِجاجي، وفكرة الترتيب في الحجاج قائمة منذ أرسطو الذي نبَّه إلى أن القول الحِجاجي يحتاج إلى ترتيب

---

(١) قارب عماد عبد اللطيف هذه الأغنية، في دراسته المذكورة، من وجهة نظر بلاغية، منطلقا في ذلك من إطار نظري خاص به، يسميه "بلاغة الجمهور"، ومن خلاله يرى أن خطابات جماهير كرة القدم تمثل استجابات لخطابات أخرى (خطاب السلطة أساسا)، مع العلم أن الاستجابة في هذا المقام تعني "رد الفعل"، وليس الإقرار أو القبول. وقد ركز عماد عبد اللطيف في مقاربته التحليلية للأغنية على "النقلات الحوارية" وطرق "توظيف الضمائر". وفي هذا المقال، اقتنعنا بأن إبداعية الأغنية تعود إلى أصلين كبيرين، هما: الترتيب والأسلوب، لذلك ستأتي مقاربتنا مخالفة نوعا ما للمقاربة المذكورة، وإننا سنحرص، في حواش لاحقة، على إبراز ملاحظاتنا بشأن بعض تأويلات الباحث المصري البلاغية للأغنية، وبشأن ضبطه لكلماتها أيضا.

جيد، لكي يكون مُقنعا على النحو المطلوب[١]، وفي الدراسات البلاغية المعاصرة، نجد إشارات مهمة عند بعض الدارسين بشأن القوة الإقناعية للترتيب الحجاجي؛ فالحجة لا تكون قوية ومؤثرة إلا في موقعها المناسب، وكذلك الأمر بالنسبة إلى التقنيات الأسلوبية التي تستمد قوَّتها التأثيرية من محلها داخل الخِطاب، على نحو ما تستمدها من بنيتها الخاصة[٢].

وإذا تأملنا مضامين مراحل الأغنية الترتيبية التي أشرنا إليها قبل قليل، سنجد أنها ترتد إلى ثلاث صِيَّغ خِطابية، هي:

- صيغة التعبير الذاتي- العاطفي: الشكوى من الظلم والإقصاء والتجاهل.
- صيغة السرد: سرد وقائع الظلم.
- صيغة التفخيم والحِجاج: تفخيم الحب الذي تكنه الجماهير لفريق الرجاء الرياضي، والرد الحجاجي على المعترضين على الإمعان في الاهتمام المفرط بهذا الفريق على حساب مقتضيات الحياة ومسؤولياتها.

وفي الفقرات الموالية، سنحاول تحليل كلّ مرحلة من هذه المراحل، مع العمل على توضيح الفائدة الحجاجية لمنطقها الترتيبي.

أ- المرحلة التعبيرية:

في هذه المرحلة الأولى من الأغنية، نطالع خطابا تعبيريا- عاطفيا، يكشف تعرُّض الذات التي تهمين على صوت الأغنية للظلم والإقصاء، كما يكشف عن شعورها بأن أبواب الشكوى مغلقة في وجهها تماما، ويُذكر هنا، أن استعمال ضمير المتكلم المفرد في

(١) يقول أرسطو: "ثلاثة أمور تحتاج إلى اهتمام خاص فيما يتعلق بالقول [الحجاجي]: الأول: هو مصادر الأدلة، والثاني: الأسلوب، والثالث: **ترتيب أجزاء القول**"، (الخطابة: ١٩٣).

(٢) في بلاغة الحجاج: ٣٢٤.

الأغنية، يعطي انطباعا بأن المتكلم هو متكلم مُطلق، يُمكن أن يستوعب أي فرد مغربي يحس بإحساس الظلم، وهذا ما يعطيه طاقة بلاغية مهمة، تتمثل في تعميم الخطاب من جهة من يعبِّر عنه، يُضاف إلى هذا، أن المقام التعبيري، يناسبه ضمير المتكلم المفرد، لأنه ينسجم مع مقتضيات حراراة الاعتراف والبوح، وغيرهما من المعاني العاطفية الخالصة، حتى أنه يصير "معادلا، من بعض الوجوه، لتعرية النفس"(١)، كما يرى عبد الملك مرتاض.

ولنا أن نتابع الآن ما جاء في هذه المرحلة من الأغنية:

أوه أوه أوه أوهووو

في بلادي ظلموني

أوه أوه أوه أوهووو

لمن نشكي حالي؟ (لمن أشكي حالي؟)(٢)

أوه أوه أوه أوهووو

الشَّكوى للرَّب العالي

---

(١) في نظرية الرواية: ١٦٠.

(٢) أغنية "في بلادي ظلموني" مُصاغة باللغة المغربية الدارجة، مع وجود ألفاظ فرنسية في بعض مقاطعها. ومن أجل أن يفهم القارئ باللغة العربية معاني الأغنية بشكل جيد، عمدنا، حسب الحاجة، إلى تقريب بعض الملفوظات باللغة العربية الفصيحة، مع مراعاتنا للبنية الأصلية للمقطع.
ملحوظة: نضع التقريب بين قوسين ( )، والكلمات التي أضفناها من أجل توضيح المعنى أكثر، وضعناها داخل القوسين بين معقوفتين [ ].

غِير هُو اللِّي داري (هو الذي يعلم فقط)

يتكون هذا المقطع من أربع وحدات لغوية، أما بقية الوحدات فعبارة عن ترديد صوتي (أوهُو هُو هُو هُووو)، يرد في افتتاح الأغنية، كما يرد بوصفه فاصلا بين الوحدات اللغوية، وهذا الترديد سيستمر على مدار الأغنية كاملة، لكن استمراره في المراحل الأخرى سيتخذ صورة أخرى، ولن يأتي دائما عقب كل وحدة لغوية كما هو شأن المقطع الأول.

ومن الواضح أن المتلقي حين يسمع هذا الترديد الصوتي في افتتاح الأغنية، سيُلقى في أجواء عاطفية مقرونة بالتظلُّم والتعبير عن تعرض الذات لصنوف الظُّلم، فقد صِيغ (هذا الترديد) بوعي موسيقي عاطفي، يسمح له باستثارة الحزن في النفوس، ومن الآليات التي ساعدته على ذلك، الإبطاء في الترديد مع استعمال المدود، وبخاصة في العنصر الأخير منه: (هووو).

وقد تتضح الصورة الانفعالية لهذا الترديد أكثر، إذا اقترحنا أن يُؤدى بخلاف الآليَّتين المذكورتين (الإبطاء مع المدّ)، فلو أُدِّي بهذه الطريقة سنكون أمام عواطف مختلفة تماما، وهي عواطف الفرح والفخر والانشراح، وهذا الترديد المُختلف نسمعه أحيانا في ملاعب كرة القدم، لكن في ظرفيات مختلفة، مثل ظرفيات تشجيع الفريق، والفرح بالنتائج الإيجابية، بعيدا عن هموم الواقع ومشاكله.

إن افتتاح الأغنية بهذا الترديد إذن؛ كان اختيارا موفَّقا، لأنه يملك القدرة على شد انتباه المتلقي واستثارة عواطفه الحزينة، ولا ننس في هذا السياق، أن الأغنية لها عُمق تعبيري خالص، وبالتالي فإن جزءا من أهدافها العامة، هو مساعدة المتكلِّم (الجمهور الذي ينشد الأغنية)، على عيش لحظات عاطفية ملائمة لواقعه المعتَل؛ فالذي يعبِّر، كما يريد التأثير في الآخر، يريد أيضا صناعة لحظة عاطفية حقيقية، تتيح له الانطلاق، وإفراغ القلب من أثقاله.

وقد تشكّل هذا الاستهلال الحزين، بالإضافة إلى الترديد الموسيقي، من أربع وحدات لغوية كما أسلفنا، ومضمونها يتراوح ما بين تقرير واقع الظلم بعبارة مركَّزة، وبين الإحساس بمرارة التجاهل، وبين اللجوء إلى الدُّعاء بوصفها حلا وحيدا ونهائيا:

- في بلادي ظلموني: جُملة إخبارية تعبيرية، تُجلي، بشكل مُركز وملخَّص، واقع الفرد المغربي في بلده.

- لمن أشكي حالي؟: تنصرف دلالة هذا الاستفهام البلاغي إلى تقرير حقيقة مُفادها أن الجهات الرسمية تصم آذانها عن هموم الشعب ومشاكله.

- الشكوى للرب العالي: اللجوء إلى الله من أجل الشكوى، معناه في هذا السياق، أن الذات قد انكفأت على همومها.

- غير هو اللي داري: هذه العبارة ذيل للعبارة السابقة؛ فلجوء الذات إلى الله من أجل الشكوى، يؤكد أنه لا أحد غيره يعلم بواقع الحال، وذلك ليس مردُّه إلى أن واقع الحال غيبٌ، بل مردُّه إلى أن الجهات المسؤولة تتعمد التغافل عن هموم الشباب وصعوبات الحياة التي تعترض طريقهم.

تجمع هذه العبارات الأربع بين التعبير العاطفي الحزين الذي يلقي سامع الأغنية في أجواء التظلُّم، وبين القول التعريضي الذي يلمِّح إلى معاناة الذات مع التهميش والإقصاء والتجاهل، ومؤدى هذه الازدواجية الوظيفية للعبارات، أن استهلال الأغنية بالمقام التعبيري، قد صيغ بوعيين اثنين، أولهما الوعي الفني العارف بأن السامع يتأثر، في بدايات الخطاب، بالكلام العاطفي، وينساق وراء استلزاماته التأثيرية، وثاني هاذين الوعيين، مؤداه

أن المقام التعبيري يمكن أن يُضمَّن، بواسطة التعريض، أبعادا حجاجية نقدية، وهي الأبعاد التي تمثلت في تقديم الذات[١] في صورة الضَّحية.

وخلاصة كل هذا، أن التعبير الافتتاحي في أغنية "في بلادي ظلموني" ليس تعبيرا رومانسيا خالصا، إنما هو تعبير احتجاجي، يروم التأثير في عواطف السامع، وإعداده لتصديق ما سيأتي بخصوص سرد وقائع الظلم في المرحلة الثانية من الأغنية، والتي أسميناها "المرحلة السَّردية".

ب- المرحلة السَّردية:

هناك مؤشر صوتي واضح في الأغنية، يوحي بالانتقال من مرحلة إلى أخرى، ومن صيغة قولية إلى أخرى مخالفة، فبعد الإيقاع البطيء المناسب للتعبير العاطفي، نبقى في أجواء العاطفة الحزينة دائما، لكننا سننتقل إلى إيقاع عاطفي أسرع، يناسب صيغة السرد.

وهنا يُسجَّل أن التخلُّص من التعبير العاطفي إلى السَّرد، كان تخلُّصا جيدا، أدى فيه الدعاء المذكور سابقا، دورا مهما، جعلنا ننتقل بسلاسة من الأقوال العاطفية المُجملة لمعاناة الأفراد في الوطن، إلى الأقول المفصِّلة لها، من خلال تفريع الأحداث، وتصنيفها، وبيان أثرها السلبي على النفوس والوطن، وما يجعل الدعاء يُحسن التخلُّص في هذا الباب، هو النظر إليه على أنه واسطة تنقلنا من مقام أدنى في التعبير عن التظلم، إلى مقام أعلى منه، وهو مقام سرد الوقائع المفصَّلة، وبدون شك، فإن هذه الواسطة الدعائية لها مسوِّغها الحجاجي، وهو ضرورة الفصل المهيِّئ لهذه النقلة في درجة استثارة العواطف، وفي هذا الباب، لا بأس أن نمثِّل لهذه الاستراتيجية الحجاجية المستثمرة للدعاء في التخلُّص، بما نسمعه عادة في مقامات الشكاوى؛ فعندما يشتكي شخص ما من ظُلم تعرض

(١) نذكر بأن مقولة "الذات" في هذه الأغنية تحمل بُعدا عاما، يتجاوز بها الدلالة على الفرد الواحد إلى الدلالة على الجماعة.

له، يسعى إلى تصعيد خطابه التأثيري، وبين أطوار هذا التصعيد، نجد فواصل دعائية (من قبيل: "حسبي الله ونعم والوكيل - الله ينتقم ..."، تُسند إليها مهام التخلُّص.

وقبل أن نعرض مضامين المرحلة السردية في الأغنية، لا بد من التَّنبيه إلى أن السرد في الخطاب الاحتجاجي، يخالف السرد في الخطابات الجمالية الخالصة (الرواية، القصة ...)، من جهة القصد والصياغة، فمن حيث القصد لا يسعى هذا السرد إلى الإخبار فقط، أو إلى تكوين جو حكائي ممتع، بل يسعى إلى بيان حُجية النقد الذي يعرضه، ويفخِّم عيوب "المُحتج عليه" (...)، وهذا ما يعني أنه مُكوِّن حجاجي، تُسند إليه مهام تعزيز مقاصد الخطاب الذي يوظّف فيه، ومن جهة الصياغة، يراعي السرد الاحتجاجي مقتضيات التأثير، فيأتي في صورة بلاغية[1] تسمح له بتحقيق أهدافه، وهذا ما نلمسه في مستويات متعددة في صياغة الخطاب، مثل الترتيب والأسلوب وبناء مكونات الحكي.

وحتى تتضح المقاصد الاحتجاجية للسرد في أغنية "في بلاد ظلموني"، نقدمه في صورته الترتيبية المبنية بوعي حجاجي دقيق.

ففي بداية هذا السرد، يحكي صوت الأغنية، مستعملا ضمير الجماعة الحائل على ممثِّل الفساد السياسي، الوقائع المرتبطة بإغراق الشباب في مستنقع المخدرات، وتيسير الوصول إليها بسهولة كبيرة:

فهاد البلاد (في هذه البلاد)

عايشين فغْمامة (نعيش في غمة)

طالبين السلامة

---

(١) السرد في رسائل الجاحظ: ٨٦.

انصرنا يا مولانا[١]

صرفوا علينا حشيش كتامة (منحونا حشيش [منطقة] كتامة)

خْلاَّونا كِاليتامى (تركونا كاليتامى)

نتْحاسبو في القيامة (نتحاسب [يوم] القيامة)

مواهب ضيَّعتوها

بالدوخة هرستوها (بالدوخة [دوخة المخدرات] كسرتموها)

كيف بْغيتو تشوفوها ؟ (كيف تريدون رؤيتها)

توضح هذه الوحدات اللغوية، لا سيما تلك التي وضعنا تحتها خطا، أن الفساد السياسي عمل على توفير "حشيش"[٢] منطقة معروفة بزراعة أعشاب المخدرات في المغرب (كتامة)، من أجل تخريب الشباب والمواهب، وتكريس الجهل، ولعل تأويل هذا الفعل الفاسد الذي تقرِّره الأغنية، يتجه إلى القول بأن الفساد السياسي، يحتاج إلى الجهل والانحراف وغيبة العقول، من أجل الاستمرار، وضمان أجواء اللامحاسبة.

---

(١) يؤول عماد عبد اللطيف هذا الدعاء تأويلين اثنين؛ إذ يرجح أن يكون المدعو (مولانا) هو الله، كما يرجح أن يكون هو "الحاكم أو رجل الدين"(بلاغة جمهور كرة القدم: ٢٢). والترجيح الثاني يبدو غريبا نوعا ما، إذ لا يؤيده سياق الأغنية، ولا السياق الذي تُستعمل فيه العبارة الدعائية في الدارجة المغربية. ولعل ما جعل الباحث يقدِّم هذا التأويل هي اللهجة المصرية التي يوظَّف فيها ملفوظ "مولانا" في مخاطبة الشيوخ وأصحاب الشأن، وعلى العموم فإن الترجيح الثاني في التأويل يبدو بعيدا جدا عن مقاصد الأغنية.

(٢) ترادف كلمة "الحشيش" في اللغة المغربية الدّارجة كلمة "المخدرات".

وقد دعمت الأغنية هذه الدلالات السردية، باستفهام بلاغي إنكاري؛ فبعد تقرير الوقائع المرتبطة بتعمد توفير المخدرات للشباب، يأتي السؤال الإنكاري: كيف تريدون رؤية مواهب الوطن بعد كل ما قمتهم به في سبيل تخريبها؟

وعقب هذا الحديث العام عن معاناة الشباب في الوطن، ستتجه الأغنية إلى تخصيص السرد، لتحكي لنا عما قامت به السلطات في سبيل التضييق على عمل "ألتراس" فريق الرجاء الرياضي؛ لأنها ترى فيها - كما توحي بذلك الأغنية - بارقة نهضة اجتماعية، قد تجفف منابع الفساد، وتنهي مسلسل التخلف الذي ترزح تحت وطأته فئات المجتمع ! وما قامت به السلطات في هذا الاتجاه، يتمثل في القمع في الملاعب، وتلفيق تهم الشغب للشباب الناشط في "الألتراس"، من أجل إرسالهم إلى السجن.

وبهذه النقلة، المتدرجة من العام إلى الخاص، سنلاحظ أن ترتيب الأغنية كان واعيا بوظائفه الحجاجية، لذلك جاء بهذه الصفة، التي سمحت له بعرض مساوئ السلطة السياسية عامة، وبتقديم تحققاتها في مستوى التعامل مع الشباب المشجع لفريق الرجاء الرياضي، وهذه المنهجية الترتيبية تبني احتجاجها بخط تصاعدي، يفضي بالمتلقي إلى أخذ جرعة بعد أخرى في شأن حنقه على الفساد السياسي[1].

تقول الأغنية:

---

(١) سبق أن بيّنا، في اشتغالنا على عدد من خطابات الجاحظ الحجاجية، أن الخطاب الحجاجي الهادف إلى تفخيم العيوب يستعمل تقنية السرد التصاعدي القائم على قاعدة "من السيء إلى الأسوأ" من أجل الزيادة في حنق القارئ على المهجو. انظر: الوجوه الأسلوبية في الخطاب الحجاجي: ٢٠٤. ولعل قاعدة "من المجمل إلى المفصَّل" في السرد الحجاجي تؤدي الوظيفة التأثيرية نفسها كما هو الشأن في أغنية "في بلادي ظلموني".

Génération قمعتوها (قمعتم [هذا] الجيل)

أوه أوه أوهووو

وقتلتو La passion (وقتلتم الشغف)

أوه أوه أوهووو

وبديتو Provocation (بدأتم الاستفزاز)

أوه أوه أوهووو

زيرو ناف اللي اختراعتو (اخترعتم قانون ٠٩)

وعلينا طبقتو (وطبقتموه علينا)

بيه بغيتو تحكمو على Flame (به منعتم الألعاب النارية)

حكمتو بالويكلو (قضيتم [بمنع حضور الجمهور في الملاعب])

ومنعتو لي تيفو (ومنعتم التيفو)

Les ultras تحاربو (تحاربون الألتراس)

بالشغب شحال تهمتو (كم اتهمتم بالشغب !)

نسيتو شحال صفقتو (نسيتم كم صفَّقتم [لإنجازاتنا]؟)

بشهور الحبس جازيتو (بشهور من السجن جازيتم[ونا])

رجاوي ضيعتو حياتو (الرجاوي، ضيعتم حياته)

فخدمتو وقرايتو (وعملَه ودراستَه)

حيت مافهمتو la passion (لأنكم لم تفهموا معنى الشغف)

أوه أوه أوه أوهووو

تقدِّم هذه الكلمات مختلف الأطوار الظالمة التي عايشها شباب "ألتراس" الرجاء الرياضي مع السلطات، مثل القمع، وقتل الشغف، وتعمد الاستفزاز من أجل دفع الطرف الآخر إلى القيام بردة فعل يُعاقب عليها، وهذا ما قاد إلى إثارة قضية قانون ٠٩/ ٠٩[1]، الذي تقول الأغنية إن تشريعه بيَّت نية التحكم والقمع، وكان قصده متجها إلى منع حضور الجمهور في الملاعب، بعد وعيها بأنه يخوض في السياسة، ولا يتعاطى مع كرة القدم بالحياد المطلوب.

وكما أكدنا سالفا، فإن هذا السرد لا يروم تقديم الوقائع على النحو الذي جرت عليه في العالم، كما لا يروم بناء جو حكائي ممتع؛ أي ليس سردا توثيقيا، ولا سردا أدبيا خالصا، بل هو سرد حِجاجي، يبتغي التأثير في المتلقي، عبر حمله على الغضب من فعل السلطات السياسية بشأن المواطنين عامة، وبشأن جمهور فريق الرجاء الرياضي خاصة، وهذا التأثير ذو الطبيعية الحجاجية، نلمسه في توظيف جملة من التقنيات البلاغية التي توجِّه السرد إلى خدمة الهدف الاحتجاجي، مثل تقنية الاستفهام البلاغي التي تخترق سرد الوقائع المرتبطة بتسهيل استهلاك المخدرات (مواهب ضيعتوها، كيف بغيتوا تشوفوها؟)، ومثل الأساليب المفخِّمة لأفعال السلطات بشأن القمع في الملاعب (...). نستطيع القول، إن هذه التقنيات

(١) القانون المتعلق بشغب الملاعب. صدر في ٢ يونيو ٢٠١١. انظر سياقه في دراسة سعيد بنيس: (تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية: ١٤٩).

قد أخرجت السرد عن طبيعته التوثيقية أو الإمتاعية، وألحقته بالخطاب الحِجاجي، وأسندت إليه مهمة الاحتجاج.

ج – مرحلة الحجاج والتفخيم:

خلال المرحلة السابقة، اعتمدت الأغنية ضمير المخاطَب (المخاطَب الجماعي المحيل على السلطة السياسية) في سرد الوقائع المثبتة لدعوى التظلُّم، وفي المرحلة التي نخوض فيها الآن، قامت بالتفات مركزي بارز؛ فقد حافظت على ضمير المخاطَب الجماعي، لكنها جعلته محيلا على أسرة المتكلم في الأغنية، وهذا ما نلمسه بوضوح في المقطع القائل (آسف، أسرتي)، إن هذا الالتفات المهم، يعني أن المخاطَب سيتغير؛ إذ سننتقل من مُخاطَب خصم، إلى مخاطَب له منزلة عاطفية (الأسرة)، فما طبيعة الكلام الذي سيدور بين صوت الأغنية، الذي هو شاب يشجع فريق الرجاء الرياضي/ضحية للقمع والسياسات السلبية، وبين أفراد أسرته؟

من خلال مضامين هذه المرحلة الأخيرة من الأغنية، نتبيَّن أن طبيعة الكلام الذي يوجِّهه الشاب المتكلم إلى أسرته، يدخل ضمن ما يمكن تسميته ب "رفع العتاب"؛ فالأسرة تعاتبه على إنفاق وقته في تشجيع فريق الرجاء الرياضي، وتلفت نظره إلى أن الحياة أكبر من تشجيع فريق يلعب كرة القدم، وهذا العتاب يزيد من متاعب الشاب وهمومه، وبالتالي سيخصص جزءا من تعبيره داخل الأغنية لرفعه، وبيان فساده، والاحتجاج للإفراط في حب الفريق، وتوضيح الأعذار التي لم ينتبه لها المعاتبون، لكل هذه الأسباب إذن؛ تكون المرحلة الأخيرة من "في بلادي ظلموني" مرحلة احتجاج لحب الفريق، ولما يستتبعه ذلك من إنفاق للجهد والمال والوقت، ومرحلة لتفخيمه، وبيان مرتبته الحقيقية.

وهذه الدلالة الجديدة ألزمت الأغنية بإجراء التفات في الضمير، وستلزمها أيضا، بإجراء التفات في صيغة القول؛ إذ سننتقل من صيغة سرد الوقائع، إلى صيغة الحوار

الحجاجي الدائر بين طرفين متعارضين: الشاب والأسرة، وقد قامت هذه الصيغة على عرض مواقف الطرفين على لسان الشاب؛ إذ نجده يعرض ما تقوله أسرته بشأن حبّه للرجاء الرياضي أولا، ثم يعقِّب عليها بحجج متعددة، يغلب عليها التفخيم كما أسلفنا.

ومادام العتاب المردود في الأغنية يأتي من أفراد مقربين، ودافعه هو الحب الخالص، فإن الرَّد عليه لن يكون قاسيا ولا جارحا، كما هو الشأن مع الرد الضمني على السلطة السياسية في "المرحلة السردية"، بل سيكون مُلطَّفا وملائما لطبيعة المخاطَب ومنزلته العاطفية، وهذا التَّلطيف[1] نلمسه في أساليب الرَّد كما تؤكد كلمات الأغنية أدناه:

أوه أوه أوه أوهووو

عليا كثرو الهضاري (عليَّ، كثُر الكلام)

أوه أوه أوهووو

الهضرة طلعات فراسي (سئمت من الكلام)

أوه أوه أوهووو

وا غير فهموني (فقط، افهموني)

كل نهار نفس الهضرة (كل يوم نفس الكلام)

فالدَّار ولا الزنقة (في المنزل أو الشارع)

(١) انظر في شأن التلطيف الأسلوبي للخطاب في المقامات الحجاجية: عيد بلبع: السياق وتوجيه دلالة النص: ٥٠١- ٥٢٧.

وشنو عطاتكم الخضرا؟ (ماذا أعطتكم الخضراء [فريق الرجاء]؟)

عمرك كلّو ضاع عليها (عمرُك كلُّه ضاع عليها)

وشحال نفقتي عليها (وكم [من مال ووقت] أنفقت عليها)

وجامي خليتيها (ولم تتخل عنها أبدا)

يا حبابي غِير فهموني (يا أحبابي، افهموني فقط)

علاش بغيتو تفرقوني (لماذا تريدون أن تفصلوني)

على الرجاء اللي تواسيني (على الرجاء التي[١] تواسيني)

هادي آخر كلمة عندي

نكتبها من قلبي

والدمعة في عيني

أوه أوه أوه أوهووو

(١) يستعمل عماد عبد اللطيف الاسم الموصول المذكر "الذي" بدل "التي" (بلاغة جمهور كرة القدم: ٢٦)، وهو الأمر الذي لا نتفق معه، لأن تأنيث فريق الرجاء في الأغنية، مسألة مهمة في تأسيس بلاغة الأغنية كما سيأتي في فقرات التحليل اللاحقة.

التوبة للرب العالي[1]

أوه أوه أوه أوهووو

تُب علينا يا ربِّ

يعرض الجزء الأول من هذا المقطع (إلى غاية: وجامي خلِّيتِها) أقوال الأسرة المعاتبة القائمة على مبدأ حِجاجي عاطفي (الباتوس)، يتمثَّل في الخوف على المخاطَب، والتفكير في مصلحته الشخصية، والصورة الحجاجية المختصِرة لهذه الأقوال، هي: "اهتم بنفسك وبمستقبلك، ولا تترك حبَّ فريق الرجاء الرياضي يصرف اهتمامك عن أمور الحياة المهمة".

أما الجزء الثاني من المقطع، فإنه يعرض ردَّ الشاب على العتاب، بصوت عاطفي ودود، يستهله بعبارة (يا حبابي غير فهموني)، ثم يعقبه بحجاج يبرز حب الرجاء الرياضي في صورة حب أسطوري لا يملك العاشق مقاومته وردَّه، ومن عناصر هذا الحجاج مثلا، حجة الاستفهام البلاغي (علاش بغيتو تفرقوني، على الرجا اللي تواسيني؟)، والحجاج بصورة الذات العاطفية؛ فبعد إيحاء الشاب (صوت الأغنية) بأنه لن يترك فريقه، وسيظل يشجعه مهما كلفه الأمر، يختم كلامه، والأغنيةَ كلَّها، بقوله: "هادي آخر كلمة عندي، نكتبها من قلبي، والدمعة في عيني"، والواضح أن الرهان في هذه الكلمة الختامية كان على تقديم الذات في صورة عاشق حزين وبريء (نكتبها من قلبي – الدمعة في عيني)، اجتمعت عليه هموم الواقع الاجتماعي الصعب، وبات حبُّ فريق الرجاء الرياضي هو كل ما يسلّيه،

(١) يضبط عماد عبد اللطيف هذه العبارة بـ"التوبة ربي العالي" (بلاغة جمهور كرة القدم: ٢٧)، وهو ما يتنافى مع ما يُسمع في تسجيلات الأغنية.

وينسيه بعضا من همومه، وبالتالي فإنه لا يستحق العتاب الموجَّه إليه، بقدر ما يستحق التعاطف والتضامن.

ولا شك أن وقوع مثل هذه الدلالات، المرتبطة بالحجاج والتفخيم، في خاتمة الأغنية، قد أكسب الخطاب الاحتجاجي قوة إضافية، لأنه ضاعف حجم التأثير العاطفي في المتلقي، وعزَّزَ المقتضيات الدلالية البانية للمظلومية السياسية والاجتماعية وحتى الأسرية، وفي هذا الصدد، نذكر بأن الدراسات البلاغية، تؤكد أن موقع الخاتمة في الخطاب، يجدر به أن يهز العواطف، ويخرج بانطباعات تلخِّص الدعوى العامة[١]، وفي هذه الأغنية، نحس بأن الخاتمة قد بُنيت على ما يشبه تلخيص القول (آخر كلمة، هي البقاء على عهد تشجيع فريق الرجاء الرياضي، وعهد الكلمة المناضلة في الملاعب).

٢- بلاغة التقنيات الأسلوبية:

بعد الخوض في مسألة الترتيب الحجاجي في الأغنية، ننتقل في هذا المحور إلى تحليل بعض التقنيات الأسلوبية التي استعملتها لخلق التأثير، وبناء الدلالة الاحتجاجية، ولا بأس أن نوضح هنا، أن مكونات الحجاج في الخطاب، تشتغل بتناغم كامل، ولذلك صعُب علينا سابقا، أن نحلِّل الترتيب بمعزل عن الأسلوب والإيتوس والباتوس، فقد كنا نوضّح طبيعته وفوائده من خلال هذه المكونات، والأمر نفسه يصدق على الأسلوب؛ إذ لا شك أننا سنتناوله داخل بنية الخطاب، وفي خضم اتصاله بالمكونات الحجاجية الأخرى.

وتجدر الإشارة في هذا الباب، إلى أننا نتعامل مع الأسلوب في الأغنية المُحلَّلة على أنه مكون حِجاجي، أُسندت إليه وظائف إقناعية، بالإضافة إلى وظائفه الجمالية المرتبطة بمتطلبات الطبيعة الفنية للغناء، وقد سبق لشاييم بيرلمان أن أثار مسألة وظائف الأسلوب

(١) الخطابة: ٢٥٥- ٢٥٦.

في الخطاب، مشيرا إلى أن الصورة البلاغية، تكون مهمة في الخطاب الحِجاجي، إذا وُظِّفت بوعي حجاجي، أما إذا كانت مجرد زخرفة، فإنها لا تدعو إلى الاهتمام بها(١)، ورغم وجاهة هذا الرأي في قراءة الأسلوب في السياق الحجاجي، إلا أنه يغفل ما للمتعة الفنية للأسلوب من فوائد منعكسة على الإقناع، وهذا ما تنبَّه له أولفيي روبول، وجعله يرد على بيرلمان، ويلفت نظره إلى أن الإقناع في الصورة البلاغية، لا يأتي دائما من قدرتها على استبطان الدلالات الحجاجية، بل يأتي أحيانا من تأثيرها الفني(٢).

وفي هذا البحث، نذهب هذا المذهب في قراءة الأسلوب حجاجيا، وبخاصة أننا أما خِطاب مزدوج الطبائع والوظائف، فهو نص فني وحجاجي في الوقت نفسه، ويؤدي وظيفتين مترابطتين، هما الوظيفة التأثيرية الفنية، والوظيفة التأثيرية الحجاجية.

أما بخصوص ما نقصده بالأسلوب هنا، فإننا نوضح بأن طريقة تأليف اللغة في الخطابات الحجاجية، تُعطينا "الصورة الأسلوبية" إذا تجازوت دلالتُها الإخبار العادي عن الواقع أو النفس، وحين تتجاوز اللغة هذا المستوى الإخباري الأولي، تُعطي الفرصة للمتكلم من أجل شحنها برغباته ومقاصده (...)، وكلما كنا أمام ملفوظ مشحون بالمتكلم، كنا أما تقنيات أسلوبية مُغرضة هدفها الإقناع والتأثير، وهذه التقنيات قد تكون من طبيعة دلالية أو تركيبية أو صوتية (...)(٣).

أ - أنسنة الرَّجاء الرياضي: صورة المعشوق الاستثنائي:

من خلال متابعتنا للأغنية، نتبيَّن أنها تقدِّم فريق الرجاء الرياضي في صورة إنسان بصفات استثنائية، تجعله معشوقا فوق العادة، بل هناك مؤشرات لفظية تؤكد أنه يُقدَّم في

(١) الإمبراطورية الخطابية، صناعة الخطابة والحجاج: ٦٦.

(2) Introduction à La rhétorique : 122.

(٣) انظر: الوجوه الأسلوبية في الخطاب الحجاجي: ٣٦-٣٨.

صورة امرأة، وهذا ما يزيد من تفخيم دلالة "المعشوق المحبوب"؛ لأن المرأة ترتبط بها صفة العشق (من جهة تلقِّيه) في التراث الإنساني أكثر من الرجل، ومن هذه المؤشرات اللفظية قولُ الأغنية في سياق تصوير العتاب الوارد على لسان الأسر :" شنو عطاتكم الخضرا؟"؛ فقد أُنِّث الفريق من خلال وصف "الخضراء" المنتزع من لون القميص الذي يظهر به في الملاعب، وأسند إليه فعل العطاء (ماذا أعطتكم؟).

وهناك استعارة جزئية أخرى بنت الاستعارة الكبرى بشأن أنسنة الفريق، وهي:

- **علاش بغيتو تفرقوني، على الرجاء اللي تواسيني**

يعزز إسناد فعل المواساة إلى فريق الرجاء الرياضي تأويلنا للصورة البلاغية المذكورة، لأنه فعل يرتبط (عادة) بالإنسان الذي تجمعنا به صلة وثيقة، ويكون محل ثقة وحب، أضف إلى هذا أن الأغنية تصنع إحساسا عاما مُفاده أن الرجاء الرياضي ليس فريقا فقط، بل هو كائن مميَّز، يتخذ صورة إنسان حقيقي، يواسي، ويُبهج، ويحزن، ويتطلب التضحية والوفاء، وقد بُنيت هذه الصورة البلاغية المتقاطعة مع أهداف التأثير في المتلقي، ومع أهداف الاحتجاج أيضا، من خلال عدد كبير من الملفوظات العاطفية التي تصف علاقة العاشق بالرجاء، وتجعلنا نتساءل: من يكون هذا الفريق الذي يُصوَّر هذا التصوير ؟ ويطلب صوت الأغنية ألا يبعدوه عنه؟ ويَذْكُر أنه أنفق عنه عمرَه كلَّه ؟

ومهما كانت الإجابة عن الأسئلة، فإنها الخلاصة التي يمكن تكوينها من خلالها، هي أن هذا الفريق ليس فريقا عاديا، إنما هو كائن محبوب ومقرب، يقتضي التصرف إزاءه تصرفنا إزاء الأشخاص الذين نعِزُّهم ونحبُّهم.

وكما نُلاحظ فإن هذه الصورة البلاغية، لم تتكوَّن من خلال الاستعارات فقط، بل تكوَّنت من خلال ملفوظات تقريرية، تذكر أن الشاب (صوت الأغنية) أنفق عمره على الفريق، ولا يستطيع الانفصال عنه (...)، غير أنها (الملفوظات) تحمل قيمة بلاغية، لأنها

شاركت في تكوين صورة بلاغية كُلية، أسندت إليها وظائف احتجاجية ظاهرة، ذلك أن صورة الفريق في الأغنية أُستعملت بوصفها مُحفِّزا على مواجهة الظُّلم والإقصاء.

والاستنتاج الذي يمكننا الخلوص إليه في هذا الصدد، يتمثل في أن الطاقة البلاغية لا تنحصر في الصور التقليدية الجزئية، مثل الاستعارة والتشبيه والكناية، بل تؤسس أحيانا على ملفوظات تبدو عادية، لكن بنيتها النصية وسياقها الكُلي، يجعلانها ملفوظات حافلة بالفوائد البلاغية المنتشرة في الخطاب.

ب - التمثيل البلاغي للقمع:

سبقت الإشارة إلى أن الأغنية عمدت إلى سرد الوقائع المرتبطة بقمع السلطة للمواطن وجماهير فريق الرجاء الرياضي، من خلال آليات بلاغية، أمكنتها من خلق تأثير عاطفي ظاهر، يقدِّم السلطة في صورة شنيعة، ويقدِّم الطرف الآخر (المواطن/ المشجع) في صورة الضَّحية، وفي هذا الصدد، كانت الإشارة إلى أسلوب الاستفهام الإنكاري بوصفه وسيلة أسلوبية تدعِّم بلاغة هذا السرد.

وإننا نروم في هذا المحور تقصي وسائل أسلوبية أخرى اعتمدتها الأغنية في إدراك مقاصدها المتصلة بتمثيل قمع السلطة.

من أبرز التقنيات الأسلوبية التي يمكن ذكرها في هذا الصَّدد، ما يتعلق بحشد الكلمات ذات الصلة بالقمع والاعتداء والظلم، من قبيل (ضيعتوها – هرستوها – قمعتوها – وقتلتو – ومنعتو – تحاربو – تهمتو – ضيعتو)، فالواقع أن تضخيم معجم الخطاب بهذه الكلمات، كان اختيارا واعيا، ومتوافقا مع القصد الاحتجاجي، وملائما لرغبة الأغنية في تفخيم عيوب السلطة، من خلال نسق السرد القائم على عرض أفعالها السردية بنوع من التتابع المفضي إلى تأكيد صحة ما يُعرض.

ومن الواضح أن إلحاق الكلمات المذكورة بضمير المخاطب الجماعي (السلطة)، كانت اختيارا غائيا استطاع أن يعزز دلالات المواجهة[1] والتفخيم، لأنه يصنع انطباعا عاما عند المتلقي، مُفاده أن هذه الكلمات/الأفعال، تتصل بالسلطة (حجة الوصل)، ولا تنفك عنها (ضيعتو – هرستو...)؛ فكأنها مقصورة عليها، ولا يأتي بها أحدٌ غيرها.

ومما يعزِّز المعجم المذكور أيضا، ورود بعض الكلمات في سياق صور بلاغية دلالية، مثل:

- التشبيه: "خلاونا كاليتامى"؛ فقد شبَّهت الأغنية حال المواطنين، بعد تخلي السلطة عن أدواها الاجتماعية، بحال اليتامى، ولا يخفى ما لهذا التشبيه من تأثير عاطفي، يجلي معاناة المواطنين وصراعهم مع قساوة الحياة.
- الاستعارة: "بالدوخة هرستوها"؛ تستعير هنا الأغنية صفة (الانكسار) للأجيال المواهب، لوصف ما قامت به السلطة في سبيل قمعها والإساءة إليها. وتكمن قيمة هذه الاستعارة، في توفير شاهد مادي معلوم عند المتلقي (فعل الكسر)، لتقريب فعل السلطة في تعاملها مع الشباب الموهوب.

إضافة إلى كل هذا، نقف في الأغنية على صورة أسلوبية حجاجية مهمة جدا، وهي صورة "المقابلة/المفارقة"؛ فقد ذُكر أن السلطة كانت تصفِّق لإنجازات ألتراس الرجاء الرياضي، لكنها في وقت آخر كافأت أفرادها بشهور من السجن: "**نسيتو شحال صفقتو، بشهور الحبس جازيتو** ".

---

[1] يسمي محمد مفتاح ضمير الخطاب بضمير المواجهة (في سيمياء الشعر القديم: ١٦٠). والمواجهة في السياق الحجاجي التنازعي لا تعني توجيه الخطاب إلى الآخر بشكل مباشر فقط، بل تعني، فوق ذلك، الخُصومة ومقتضياتها الخِطابية.

تقوم هذه الصورة على تصوير مفارقة صارخة، مفادها أن السلطة تعامل المجتهد بخلاف ما يجب أن يُعامل به، وهذا ما "يكشف" معدنها السيء، ويوضح نيتها في كسر الشباب الطموح.

وإجمالا؛ فإن الخطاب الاحتجاجي في الأغنية استطاع أن يمثِّل قمع السلطة بأدوات أسلوبية، واستطاع أن يكوّن لها صورة نقيضة لصورة أفراد الألتراس ولعامة المواطنين، وهي صورة القوة القامعة غير الجديرة بموقع المسؤولية.

ج- التقنيات الأسلوبية- الصوتية:

بما أن أغنية "في بلادي ظلموني" تقوم على أساس موسيقي، فقد كان من الطبيعي أن تحفل بنيتُها بتقنيات أسلوبية-صوتية، تمكِّنها من إغناء بُعدها الاحتفالي المرتبط بالغناء في مدرجات الملاعب، ومن تعزيز قُدراتها التأثيرية –الحجاجية.

لقد كانت القوة الإبداعية المنشئة للأغنية واعية بوظائفها المزدوجة، لذلك حرصت على السير في خطين متوازيين، هما خط الاحتجاج وخط الإمتاع؛ وهذا ما نلمسه بوضوح في مُكوِّنها الموسيقي؛ فقد راهن من جهة على تكوين جو احتفالي ممتع، وراهن من جهة ثانية على توفير غطاء عاطفي مؤثر لكلمات الأغنية بشأن التظلُّم والشكوى وتفخيم عيوب السلطة.

ولعل أول مكون موسيقي يمكن أن نشير إليه في هذا الباب، هو الترديد الصوتي الذي يفصل بين الوحدات اللغوية، وتتغير إيقاعاته من مرحلة إلى أخرى كما أشرنا سابقا، وذلك تبعا لتحوُّل الدلالات في الأغنية، لكن تغير الإيقاعات، لا يمنع من القول إن هذا الترديد يشترك في دلالة عامة، هي التعبير عن الحزن والألم والإحساس بالغبن، والدليل على ذلك هو الجذر اللغوي (أه) الذي تشكِّله الأغنية تشكيلات مختلفة؛ ففي التواصل الاعتيادي

بين الأفراد، وحتى في المعاجم اللغوية، يدل هذا المكوِّن الصوتي على كل ما يتصل بالتعبير عن الألم.

إضافة إلى هذا، ثمة طاقة موسيقية أخرى تخلَّقت عن طريق المماثلات الصوتية في نهايات الوحدات اللغوية، مثل: (حالي/ عالي/ داري)؛ وهنا الاتفاق يشمل الصيغة الصرفية بين الكلمات الثلاث، ويشمل الصوت الأخير بين كلمتين (حالي / عالي)، والأغنية على مدار جميع مراحلها، اعتمدت هذه المماثلات بصيغ مختلفة وأصوات مختلفة: (غمامة/ السلامة/ القيامة)، (تفرقوني/ تواسيني)، (...).

وانسجاما مع الموقف التعبيري المهيمن على الأغنية، نجد توظيفا مُكثفا للمدود، حتى أننا لسنا بحاجة إلى التمثيل لهذه الظاهرة، لأن وحدات لغوية قليلة في الأغنية، هي التي انتهت بكلمات لم يأت صوتُها الأخير ممدودا، ومن المعلوم أن المد يناسب كثيرا المواقف الانفعالية، بما يتيحه من مساحة لغوية للقول المنطلق القادر على إعطاء صورة تقريبية لما يعتمل في دواخل الإنسان، وفي هذا السياق، تحضرُنا بنيات الأساليب الانفعالية، على غرار "الاستغاثة" و "الندبة"، اللتين لا تنفصل بنيتهما الصورية عن المدِّ بوصفه آلية مساعدة على تقرير المعاني الانفعالية، ولا نغفل في الجانب الآخر، مُقتضيات الإنشاد الجماهيري، التي تستدعي مدَّ بعض الأصوات من أجل خلق الحماسة، واستنفار مشاعر محدَّدة عند المُنشد والسامع.

خلاصة:

في نهاية هذا البحث، يمكن القول إن الخطاب الاحتجاجي في أغاني الألتراس، وبخاصة في "أغنية في بلادي ظلموني"، يقوم على بنية مزدوجة، يتداخل فيها البعدان الجمالي والحجاجي، كما تتداخل فيها الوظيفة الإمتاعية-الإطرابية بالوظيفة النقدية الهادفة إلى تعرية عيوب السلطة السياسية وتفخيمها وإبراز هموم الشباب ومعاناتهم، وقد ساعدنا

التحليل المُنجز، على الخلوص إلى أن البعدين المذكورين، يصعب الفصل بينهما في مثل هذه الخطابات، لأنها موجَّهة إلى جمهور (وتعبِّر عن جمهور) محتاج إلى الاستمتاع، مثلما هو مُحتاج إلى كلام يعكس واقعه ومشاكله.

وقد تركَّز تحليلُنا للخطاب الاحتجاجي في الأغنية المذكورة على بيان القيم الحِجاجية التي يختزنها مُكوِّنان مهمان في بنيتها، هما الترتيب والأسلوب؛ فبخصوص ترتيب الأجزاء انتهى التحليل إلى أنه يتركب من ثلاث مراحل كبرى، هي المرحلة التعبيرية، والمرحلة السردية، ومرحلة الحجاج والتفخيم، وبخصوص الأسلوب، اتضح لنا أنه اُستُخدم بوعي حِجاجي، وأسندت إليها وظائف مهمة، مثل تشكيل صورة السلطة القامعة، وخلق التأثير الجمالي-العاطفي في النفوس.

المصادر والمراجع

الاستعارة في الخطاب، إيلينا سيمينو، ترجمة: عماد عبد اللطيف وخالد توفيق، المركز القومي للترجمة، ط١، مصر، ٢٠١٣.

الإمبراطورية الخطابية، صناعة الخطابة والحجاج، شاييم بيرلمان، ترجمة: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، لبنان، ٢٠٢٢.

بلاغة جمهور كرة القدم، تأسيس نظري ومثال تطبيقي، عماد عبد اللطيف، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، العدد ٦، الجزائر، ٢٠١٩.

تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية، سعيد بنيس، مجلة لُباب، ع٢، قطر، ٢٠١٩.

الخطابة، أرسطو، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠.

السرد في رسائل الجاحظ، محمد مشبال، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع٢، المغرب، ٢٠١٣.

السياق وتوجيه دلالة النص، مقدمة في نظرية البلاغة النبوية، عيد بلبع، دار بلنسية، ط١، مصر، ٢٠٠٨.

في بلاغة الحجاج، نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، محمد مشبال، دار كنوز المعرفة، ط١، الأردن، ٢٠١٦.

في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظرية وتطبيقية، محمد مفتاح، دار رؤية، مصر، ٢٠١٦.

في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد، عبد الملك مرتاض، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٤٠، الكويت، ١٩٩٨.

الوجوه الأسلوبية في الخطاب الحجاجي، رسائل الجاحظ أنموذجا، حسن الطويل، دار النابغة، ط١، مصر، ٢٠٢٢.

Wikipédia (wikipedia.org) — Tifo

Kaynakça / References

Al-imbratoriya alkhatabiya, sina-at alkhataba wa alhijaj, Chaim perelman, Tarjamat : lhosien banohachem, Dar alkitab aljadid almotahida , t1, lobnan, 2022.

Al-isti-ara fi lkhitab, Elina semino, tarjamat : Imad Abdellatif wa Khalid Tawfiq, almarkaz alkawmi litarjama , t 1, misar, 2013.

Alkhataba, Aristo, Tarjamat : abderrahman Badawi, Dar A-rrachid li- nnachr, al-Iraq, 1980.

Alwojoh al-oslobiya fi alkhitab alhijaji, rasa-il Aljahiz onmodhajan, Hassan Attaouil, dar a-nnabigha, t 1, Misar, 2022.

Assard fi rasa-il Aljahiz , Mohamed mechbal, majalat alabalagha wa tahlil alkhitab, al-adad 2, almaghrib, 2013.

Assiyak wa tawjih dalalt a-nnas, mokadimma fi nadhariyat albalagha a-nnabawiya, Aid balbaa,dar balinsiya, t1, Misr.2008.

Balaghat jomhor korat alkadam, ta-esis nadhari wa mithal tatbiki, Imad Abd llatif, majalat Al-omda fi allisaniat wa tahlil lkhitab, al-adad 6, Aljazair, 2019.

Fi balgaht alhijaj, nahwa mokaraba balaghia hijajia li tahlil alkhitabat, mohamed mechbal, dar konoz alma-rifa, t 1, al-ordon, 2016.

Fi nadhariyat a-rriwaya, bahth fi tiqniat a-ssard, abde almalik Mortadh, sislsilat a-alam alma-rifa, a-adad 240, alkuwait, 1988.

Fi simya-e achi-ar alkadim, dirasa nadhariya wa tatbiqia, Mohamed miftah, dar ro-eya, misar, 2016.

Introduction à La rhétorique, Olivier Reboul, PUF, 2 ème édition, Paris, 2013.

Tamatholat alkhitab al-ihtijaji li al-altras fi almaghrib wa ta-ethiratoho ssiyasiya, Said bannis, majalat Lobab, al-adad 2, Qatar, 2019.

Wikipédia (wikipedia.org) — Tifo

معجم الدوحة التاريخي ودوره في الكشف عن التقارب الحضاري واللغوي ما بين العربية والتركية

د. أحمد درويش مؤذن
أستاذ مساعد، جامعة ١٩ مايو، تركيا
البريد الإلكتروني:
moazen.ahmad@gmail.com
معرف (أوركيد):
0000-0002-8702-6371

محمد الدّيبو النجار
باحث ماجستير، جامعة ١٩ مايو، تركيا
البريد الإلكتروني:
mdnajjar91@gmial.com
معرف (أوركيد):
0000-0003-3597-9784

بحث أصيل الاستلام: ٢-٧-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

حاولنا في هذا البحث الكشف عن أثر العربيّة في التركيّة لُغويًّا وحضاريًّا، كما أنَّنا بيَّنا الأثر الذي نجده في التّقارب ما بين اللّغتين العربيّة والتركيّة، ومدى أهمّيّته في ضوء مُعجم الدّوحة التّاريخيّ، وذلك من أجل تحقيق أهداف البحث في إظهار فوائد المعاجم التاريخيّة عامة ومُعجم الدّوحة خاصّة، وفي إدراك أثر هذا التّقارب وما يتبعه من توجيه للباحثين في كيفيّة الاستفادة من هذا المُعجم. استخدمنا المنهج الكمّي من أجل إحصاء الكلمات التركية التي جاءت من العربية، والمنهج التحليلي من أجل تحليل الكلمات لغويًّا وحضاريًّا. وقد خلصنا إلى نتائج كان من أبرزها أنّ العربيّة لُغة تُؤثر وتتأثّر، وأنّها أثّرت في التركيّة لغويًّا وحضاريًّا.

الكلمات المفتاحية:

العربيّة، التركيّة، حضاريّ، لغويّ، معجم الدّوحة التّاريخيّ.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: مؤذن، أحمد درويش، والنجار، محمد الديبو. (٢٠٢٢). معجم الدوحة التاريخي ودوره في الكشف عن التقارب الحضاري واللغوي ما بين العربية والتركية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٤١٣- ٤٣٧ https://www.daadjournal.com/

Doha Historical Dictionary and its role in revealing the cultural and linguistic convergence between Arabic and Turkish

Muhamad Aldibo Alnajjar

MS Student, Ondokuz Mayıs University, Turkey
E-mail: mdnajjar91@gmial.com
Orcid ID: 0000-0003-3597-9784

Dr. Ahmet Derviş MÜEZZİN

Assist. Prof., Ondokuz Mayıs University, Turkey
E-mail: moazen.ahmad@gmial.com
Orcid ID: 0000-0002-8702-6371

Research Article Received: 02.07.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

Historical dictionaries - particularly the Doha Historical Dictionary - are the memory of the language of their members and the link between them and their speakers. It's connect their present to their past and show them the change and successive evolution of the vocabulary and meanings of language over time by relying on written or engraved sources in their hands. In our research, we have revealed the impact of Arabic on Turkish linguistically and culturally. and the problem was in demonstrating this effect of convergence between Arabic and Turkish, and how important it is in the light of the historic Doha dictionary to achieve the goals of demonstrating the benefits of historical dictionaries in general and the Doha dictionary in particular and to reveal this linguistic and civilizational convergence. The research was based on two approaches: quantitative and analytical. and we concluded that, most notably, Arabic is a language that influences and influences Turkish linguistically and culturally.

Keywords:
Arabic, Turkish, Cultural, Linguistic, Doha Historical Dictionary.

Doha Tarihsel Sözlüğü ve Arapça ile Türkçe Arasındaki Kültürel ve Dilsel Yakınlaşmayı Ortaya Koymadaki Rolü

Muhamad Aldibo Alnajjar

Y.L.Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
E-Posta: mdnajjar91@gmial.com
Orcid ID: 0000-0003-3597-9784

Ahmet Derviş MÜEZZİN

Dr. Öğr.Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
E-Posta: moazen.ahmad@gmial.com
Orcid ID: 0000-0002-8702-6371

Araştırma Makalesi Geliş: 02.07. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Tarihsel sözlükler, özellikle de Doha Tarihsel Sözlüğü, dilin hafızası ve dil ile konuşanları arasında bir bağlantı olarak kabul edilir. Bugün ile geçmişi ilişkilendirip, elleri altında bulunan yazılı veya bir yere nakşedilmiş kaynaklara dayanarak, zaman içerisinde dilin söz varlığı ve anlamlarında meydana gelen değişim ve gelişimi gösterir. Bu araştırmamızda, Arapça'nın dilsel ve kültürel olara Türkçe üzerindeki erkisini ortaya koymaya çalıştık. Aynı zamanda iki dil arasındaki yakınlaşmada bulduğumuz etkiyi ve bu yakınlaşmanın önemini, Doha Tarihsel Sözlüğü'nün verileri ışığında ortaya koyduk. Araştırmanın hedefleri, genel olarak tarihsel sözlüklerin özel olarak Doha Tarihsel Sözlüğü'nün faydalarını göstermek, iki dil arasındaki bu yakınlaşmanın etkisini idrak etmek ve araştırmacıları bu sözlükten yararlanmaua yönlendirmektir. Araştırmada, Arapça'dan türeyen Türkçe sözcüklerin sayılmasına dayanan nicel yaklaşım ile bir dizi sözcüğü dilsel ve kültürel olarak analiz ettiğimiz analitik yöntemi kullandık. Ulaştığımız sonuçlardan en belirgini, Arapça'nın etkilenen ve etkileyen bir dil olduğu, Türkçe'yi de dilsel ve kültürel olarak etkilediği sonucudur.

Anahtar Kelimeler:

Arapça , Türkçe , Kültürel, Dilbilimsel, Doha Tarihsel Sözlüğü

تقديم:

عندما ننظر في تاريخ المعاجم التاريخية بشكل عام، نجد أن الاهتمام بها قد بدأ في القرن الثامن عشر الميلادي تقريبًا، وقد فتحت هذه المعاجم أمامنا آفاقًا جديدة ومهمة في ميدان البحث والتحليل. ومن خلال بحثنا واطلاعنا على العديد من الدراسات السابقة في هذا الميدان، وجدنا أن الفائدة من إنجاز معجم تاريخي للغة العربية كثيرة ومتفرعة "نذكر منها هنا قبل البدء بالبحث:

- تمكين الأمة من فهم لغتها في تطوراتها الدلاليّة على مدى أكثر من ثمانية عشر قرنًا على الأقل، وبذلك يتيسر تحصيل الفهم الصحيح لتراثها الفكري والعلمي والحضاري، بإدراك دلالة كل لفظ بحسب سياقه التاريخي.
- توفير عدد من المعاجم الفرعيّة التي تفتقر إليها المكتبة العربية كمعجم شامل لألفاظ الحضارة (الصناعات والحرف والعمارة)، ومعاجم مصطلحات العلوم"[(١)].
- معرفة الأثر التاريخي لكل كلمة، والمحافظة على التاريخ اللغوي من خلال رصد التطور المستمر للغة العربية، إضافة إلى دورها الفعال في الحفاظ على التراث العربي وإحيائه من جديد في صورة جيدة.
- دراسة جذر الكلمة ومعرفة مدى تأثيرها وتأثرها باللغات أخرى، وهو ما يشجع على البحث والدراسات المقارنة ما بين اللغات الأجنبية واللغة العربية كلغة سامية أصيلة يعود تاريخها إلى القرن التاسع قبل الميلاد تقريبًا[(٢)]، عندما وجدت بعض النقوش المسمارية الأشورية لأسماء أشخاص تعود إلى تلك الحقبة.

أولاً: منهجية البحث:

١. أهمية البحث ومشكلته:

(١) نحو معجم تاريخي للغة العربية: ١٥.

(2)A Manual of the Historical Grammar of Arabic :13

تكمن أهميَّة البحث في دراسة مدى أثر ودور المعجم التاريخي للغة العربية في رصد التأثيرات المتبادلة في المجالين: الحضاري واللغوي ما بين العربية والتركية، إضافة إلى الكشف عن مدى أهمية معجم الدوحة التاريخي ودوره في هذا التبادل. أما المشكلة التي يتناولها البحث فهي معرفة كيفية الاستفادة من المعجم التاريخي للعربية – معجم الدوحة على وجه الخصوص – من أجل الكشف عن الكلمات والتراكيب الحضارية واللغوية للغة العربية الموجودة في اللغة التركية وأثر هذا التقارب على اللغتين.

٢. أهداف البحث:

١- إظهار بعض الفوائد المرجوة من المعاجم التاريخية بشكل عام، والتعريف بمعجم الدوحة التاريخي بشكل خاص.

٢- إظهار مدى التقارب الحضاري واللغوي ما بين اللغتين العربية والتركية.

٣- حثُّ الباحثين والطلبة على الاهتمام والرجوع إلى هذا النوع من المعاجم.

٤- لفت انتباه الطلبة وخاصة الأتراك إلى أهمية معجم الدوحة التاريخي والتعريف به.

٣. أسئلة البحث:

١- ما هي الفائدة التي تعود بها المعاجم التاريخية بشكل عام على الباحث اللغوي؟

٢- ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به معجم الدوحة التاريخي في الكشف عن التأثير المتبادل ما بين العربية والتركية حضاريًا ولغويًا؟

٣- ما مدى الفائدة التي يجنيها الطالب أو الباحث التركي الذي تعلّم أو يتعلّم العربية بعد اطلاعه على معجم الدوحة التاريخي؟

٤. منهج البحث:

المنهج الكمي: حيث قمنا بإحصاء عدد من الكلمات التركية المستخدم عادة في تركيا والموجودة في معجم الدوحة التاريخي ما بين عام ٤٠١ قبل الهجرة إلى عام ٤٥٠ بعد الهجرة، والبالغ عددها ٦٠٢ كلمة، وليس الإحصاء لجميع الكلمات وإنَّما لأشهرها لأن البحث لا يتسع لجميع الكلمات والمعجم في تطور دائم حتى هذه اللحظة، علَّنا نرفده بدراسات لاحقة حين اكتمال مشروع المعجم، والمنهج التحليلي: حيث سنحلل تطور بعض الكلمات العربية لغويًّا وحضاريًّا بعد دخولها إلى اللغة التركية، وأثر ذلك على اللّغتين العربيّة والتركيَة.

٥. موضع البحث والعينة:

موضوع البحث هو معجم الدوحة التاريخي، والعينة هي الكلمات العربية في اللغة التركية الواردة في معجم الدوحة التاريخي للغة العربية في فترة (٤٠١ق.ه/٤٥٠ه) والبالغ عددها ٦٠٢ كلمة، وتناول التحليل ١٠ كلمات لتحليلها حضاريًا، و١٠ كلمات لتحليلها لغويًا.

٦. فرضية البحث:

التبادل المشترك والتقارب الحضاري واللغوي ما بين العربية والتركية من خلال البحث في معجم الدوحة التاريخي.

٧. هيكل البحث:

التقديم، ثم منهجية البحث (أهمية البحث ومشكلته، أهداف البحث، أسئلة البحث، منهج البحث، موضع البحث والعينة، فرضية البحث)، ثم المعاجم التاريخية للغة العربية، ثم معجم الدوحة التاريخي، ثم التأثيرات الحضارية واللغوية ما بين العربية التركية، ثم الخاتمة والتوصيات.

ثانيًا: المعاجم التاريخية للغة العربية

يتميّز المعجم التاريخي بأنّه يجمع بين اللّغة والحضارة والتاريخ، ولذلك يعتبر بمثابة ديوان يتضمن ذاكرة كلّ لفظ من ألفاظ اللغة العربية إضافة إلى أساليبها، ويبين تاريخ استعمال هذه المفردات أو إهمالها، إضافة إلى تطور مبانيها ومعانيها عبر الأزمنة والأمكنة. ثم إن "اللغة العربية ليست بدعًا بين اللغات العالمية في حاجتها إلى معجم تاريخي، بل هي أحوج لأنّها أطول عُمرًا، وأوسع ساحة، وأغنى تُراثًا، وهي إحدى اللّغات العالميّة التي استخدمتها شعوب عديدة"(١) عبر العصور، ولدى مختلفة الأعراق والثقافات، "بل إنه ليمكن القول إن التطور في العربية ودراسته وملاحظته أجلى من دراسته وتتبعه في غيرها من اللغات نظرا لما تتمتع به من امتداد تاريخ استعمالها الطويل جدًّا مقارنة بغيرها من ناحية، ومن ناحية أخرى لما تتمتع به من عوامل الاستمرار والبقاء التي تتكفل بدوامها لغة حية مستعملة على مدار أكثر من ١٦٠٠ عام ويزيد"(٢).

واليوم أصبحت اللغة العربية ركنًا أساسيًا من أركان التنوع الثقافي للبشرية، وفي الثامن عشر من كانون الأول لعام ١٩٧٣م تقرّر الاحتفال باليوم العالمي للغة العربية، واعتمادها لغة رسميّة ضمن اللغات الرسميّة الست للأمم المتحدة (٣)، لتصبح اللغة العربية لغة عالمية لها أثرها ووقعها على الشعوب كافة.

وبفضل هذا النوع من المعاجم زاد الاهتمام بالروافد العلمية والمجالات التخصصية اللغوية التي لا غنى عنها في تأليف المعجم التاريخي، كعلم التأثيل الذي يُعنى بالأصل التاريخي للكلمة لأن "معرفة أصول الكلمات يساعد كثيرًا على الوقوف على تطور الأصوات وتطور الدلالات وعلى كشف القوانين الخاضع لها هذا التطور"،(٤) وزد على

(١) المعجم التاريخي للغة العربية وثائق ونماذج: ٤١.

(٢) انتقال المعنى بالمجاز المرسل: ٢٠.

(٣) موقع الأمم المتحدة: www.un.org

(٤) علم اللغة: ١١.

ما سبق الأبحاثَ العلمية؛ فلقد قام عدد من الباحثين "بإعداد دراسات وأبحاث متعلقة بتقويم تراثنا الفكري والعلمي في ضوء ما يُتيحه المعجم التاريخي من معطيات جديدة"،[1] إضافة إلى "استثمار البرامج الحاسوبيّة الخادمة للمشروع، كالمفهرس الآلي والمحلل الصرفي والمحلل الدّلالي والمحلل النحوي والمُشَكّل الآلي وغيرها، في تطوير المعالجة الآليّة للغة العربية".[2] فالمعجم التاريخي نهر فيَّاض جامع لكثير من العلوم التي تتعلق بحضارتنا وتاريخنا ودلالات رافدة لغيرها من العلوم الأخرى، ومحرك أيضًا لآلية البحث اللغوي في شتى الجوانب والمجالات.

ثالثًا: معجم الدوحة التاريخي:

إن إنشاء معجم تاريخي كان أمرًا يشغل فكر كبار علماء العربية وآدابها منذ أواخر القرن الماضي، إلى أن هيأ الله تعالى مَن عقد العزم على رعاية إنجاز هذا المعجم، وحشد له طاقات العلماء من كل الأجيال والأقاليم العربية، فأحدث نقلة نوعية كُبرى في هذا المجال، واختزل المراحل بالوسائل الرقمية الحديثة، فظفرت العربية في وقت قياسي وبجهد أبناء العربية كلهم بهذا المعجم المُحكم. ومن هنا تحقّق اليوم حُلم الأُمة القديم المتجدّد بالمعجم التّاريخيّ للغة العربيّة الذي انتظرته أجيال من الباحثين وطُلاّب اللغة وشُداة العربيّة، ليسدَّ نقصًا جوهريًّا في المكتبة العربية والرقمية.

ويُعد المعجم التاريخي للغة العربية اليوم هو أكبر إنجاز ثقافي يشكر عليه كل من اشترك في وضع حجر أثاثه، وهو ما شهد له كثير من الباحثين والعلماء، ولذلك فإن اللغة العربية ما بعده لن تكون كما كانت قبله، والمعجم التاريخي في شكله المتجدد والمتطور هو تحول حقيقي في حياة اللغة العربية وإعادة إحيائها. "كما يمكن من خلاله

(١) نحو معجم تاريخي للغة العربية: ١٥.

(٢) نحو معجم تاريخي للغة العربية: ١٥.

الوقوف على مدى التطور الدلالي الذي أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية، والذي حولها من لغة محلية إلى لغة دولية".[١]

وقد كان العرب في العصور الأولى على اطلاع كبير في وضع المعاجم ذات المناهج المتعددة منذ عهدٍ مبكّر، وخير شاهد على ذلك معجم العين للفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥هـ) - الذي كان أحد المراجع التي تم الاعتماد عليها في تأليف معجم الدوحة التاريخيّ، لأنه ذو منهج رياضي متكامل في ترتيب الجذور وتنظيمها، ناهيك عن غناه بالمصطلحات اللّغوية، والشّواهد الشعريّة - ثم تلاه معاجم أخرى كالتهذيب للأزهري والمحيط لابن عباد والمحكم لابن سيده، ثم إن فكرة إنجاز وتأليف معجم تاريخي للغة العربية قد غابت حينئذٍ عن أذهان المتخصصين في العربية، وذلك لأسباب أبرزها كما وجدنا أثناء البحث:

- أن العربية لغة غنية من حيث عمرها التاريخي وعدد المفردات فيها، "ولو أمكن أن يودع المعجم كلمات كل الكتب العربية بلا استثناء غير أن المؤلفات العربية أكثر من أن يمكن ملاحظتها ومراعاتها كلها"[٢] وهذا حال دون إنجاز هذا المشروع سابقًا.
- صعوبة تتبّع مفردات العربية لأنها نشأت في البادية.
- غياب الإرادة المؤسسية والجماعية قديمًا.
- الخوف من الخوض في هذا المشروع رغم حدوث بعض المحاولات التي لم تصل للمستوى المطلوب.
- أسباب قد تخفى على الباحثين تتعلق بالأمور السياسية والاجتماعية في كل عصر.

(١) دور القرآن الكريم ودراساته في الدافعية لتعلم العربية: ٤-٢.

(٢) تقرير خاص بطريقة تأليف المعجم التاريخي الكبير للغة العربية: ٣-٤.

ولعل ما يميز معجم الدوحة التاريخي عن غيره من المعاجم التاريخية العربية الأخرى، بل وكونه رائدًا في مجاله لدى البعض، هو بعض الميزات التي ذكرها الباحث أحمد الجنابي،[1] نذكر منها:

- من حيث مواد اللغة العربيّة؛ فإن معجم الدّوحة شمل الحروف كلها من الألف إلى الياء.
- ومن حيث الشمول التاريخيّ؛ فإن المنجز من معجم الدّوحة إلى سنة ٢٠٠هـ/٨١٦م لحروف اللغة العربيّة جميعها وموادها.
- ومن خلال استعراض الشواهد نجد الاعتناء بتاريخية النص القرآني على مستوى المكيّ والمدنيّ" [2]، وغيرها الكثير التي ذكرها الباحث وفصل فيها.

وهُنا نتساءل: بماذا يُعنى معجم الدوحة التاريخي؟

يُعنى معجم الدوحة التاريخي "برصد ألفاظ اللغة العربية منذ بدايات استعمالها في النقوش والنصوص، وما طرأ عليها من تغيرات في مبانيها ومعانيها داخل سياقاتها النصية، متتبّعًا الخط الزمني لهذا التطور"[3]، ابتداء من العصر الجاهلي والذي سيعبّر عنه بـ(قبل الهجرة) وحتى عصرنا اليوم.

ثم إن الباحثين في معجم الدوحة التاريخي قد انتهوا من استعراض "تاريخ معاني جميع الألفاظ حتى عام ٢٠٠هـ، وخبراء المعجم منشغلون الآن بإنهاء المرحلة الثانية

(١) خبير لغوي، حاصل على دكتوراه فلسفة اللغة، جامعة بغداد.

(٢) مقارنة أولية سريعة بين معجم الدوحة التاريخي للغة العربية ومعجم الشارقة"، مقال منشور بالعربي الجديد (٢٠٢٠/١١/٩).

(٣) معجم الدوحة التاريخي: (كلمة المعجم). www.dohadictionary.org

حتى عام ٥٠٠ هـ، وهي مرحلةٌ مهمة جدًّا"[١] في تاريخ هذه اللغة ونأمل الاستمرار في هذه المهمة حتى يصلوا إلى الغاية المنشودة بإخراج معجم تاريخي متكامل للغة العربية.

رابعًا: التأثيرات المتبادلة ما بين العربيّة والتركيّة حضاريًّا ولغويًّا

إنه من الصعب أن تأمن لغة من الاحتكاك بلغات أخرى، وما من أحد يستطيع أن ينكر أنّ اللغات تتداخل وتتأثر ببعضها كلما اتصلت إحداها بالأخرى بطريقة مباشرة أو غير ذلك، وإن أي لغة في العالم كما تُؤثر فإنّها تتأثر أيضًا، "وقد أدى التواصل الحضاري واللغوي إلى دخول آلاف من الكلمات العربية إلى اللغات الأجنبية، وتنوعت تلك الألفاظ ما بين علميّة وأدبيّة وحياتيّة" [٢]، ولم يكن ذلك الأثر فقط على لغات الشعوب الإسلامية بل أثر أيضًا على كتابتها بالحرف العربي كما وجدنا ذلك في اللغة التركية قبل انتقالها حديثًا للكتابة بالأحرف اللاتينية، ويُعد هذا تأثيرًا حضاريًّا واضحًا ودليلًا على أثر اللغة العربية في كونها وعاء حضاريًّا للغات الأخرى.

ولا يخفى علينا أيضًا تلك الثروة الكبيرة من الألفاظ العربية التي انتقلت إلى عدد كبير من لغات الأمم الإسلامية، وتأثرها حضاريًا ولغويًا، بيد أنّ "هذا التأثر العميق لم يقف عند حد اقتباس المفردات اللغويّة، فالأفكار والتقاليد أيضًا انتقلت إلى آداب تلك الأمم بعد ما حقّقت الكثير من التطورات في عبر العصور" [٣]، ويظهر ذلك جليًا في الثقافة التركية وكأنّها وليدة تلك العصور بطابعها الإسلامي والفكري أيضًا، وليس هذا بمستغرب؛ فقد وجدنا بعض السلاطين في الدولة العثمانية يدعون إلى اتخاذ اللغة العربية لغة رسمية للدولة.[٤]

(١)عامان على معجم الدوحة التاريخي للغة العربية: التحديات المقبلة، مقال منشور بتاريخ (٢٠٢٠/١٢/١٧) على الرابط التالي: www.dohainstitute.org

(٢) التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية: ٨. وانظر أيضًا: دور العرب في تكوين الفكر الغربي: ٣٣،٣٤.

(٣) إبراهيم عبد الفتاح إبراهيم رزق: ١٨.

(4)OSMANLI DEVLETİNİN İSLAMİ İLİMLER VE ARAPÇADAKİ ROLÜ: 322

والمقصود بالتأثير الحضاري واللغوي كما رأى الباحثان:

المعنى الحضاري: هو انتقال الكلمة العربية إلى التركية مع بقاء لفظها العربي كما هو، ولكن مع تغير في استخدامها السياقي لتكون وعاءً حضاريًّا لهذه اللغة، وذلك إمَّا بتغير معناها كليّا أو بأخذه جزئية معينة من جزئيات المعنى أو لوازمه، ويعود ذلك لعدة أسباب، حيث "أن العوامل التي تؤثر في معاني الكلمات وفي قواعد اللغة وأساليبها فتؤدي إلى اختلافها وتطورها.. وما إلى ذلك، يرجع أهمها إلى ظواهر اجتماعية وتاريخية وسياسية وثقافية"[1] تجعلك تدرك المعنى الحضاري للكلمة والدواعي المؤدية لذلك.

المعنى اللغوي: هو انتقال الكلمة العربية إلى التركية مع الحفاظ على بنيتها اللغوية دون تغيير في معناها حيث "أنّ الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها صلة عرفيّة لا تخضع لمنطق أو عقل"،[2] ولبقائها كما هي صوتًا ومعنى فائدة واضحة، "وقد يسّرت تلك الألفاظ سبل الاتصال بين أفراد المجتمع البشري"،[3] إلا أنه قد لحق بعضها تصحيفًا صوتيًا أو تبديلًا طفيفًا عند انتقالها إلى اللغة التركية.

أ. جدول تحليل الأثر اللغوي:

الكلمة في معجم الدوحة	العصر الذي وردت فيه	مقابلها في اللغة التركية	تحليل الأثر اللغوي المصدر للعربية: dohadictionary.org المصدر للتركية: sozluk.gov.tr
مَكْتَبٌ	١٩٨ق.هـ/١٣م	MEKTEB	(اسم مكان) وهي الطاولة التي يكتب عليها ولكنها في التركية تحوّلت لتصبح مكان تعلّم

(١) علم اللغة: ٢٣.

(٢) دلالة الألفاظ: ١٨.

(٣) دلالة الألفاظ: ١٠.

			الصِّبْيانِ الكتابة والقراءة. وفي العربية يطلق عليها المقرَأة أو الكُتَّاب التي تفيد نفس المعنى التركي. وهنا نجد تصحيفًا خفيفًا للكلمة.
عَسْكَرٌ	٨٤ق.هـ/٥٤٠م	ASKER	(اسم جنس) وهي في التركية لجماعة من المقاتلين من جنْد أو نحوِهم كما هي مستخدمة في العربية.
مُهَنْدِسٌ	١٧٥هـ/٧٩١م	MÜHENDİS	(اسم فاعل) وهي في التركية مَن حِرفتُه تقدير مجاري القُنِيِّ والأبنية ونحوها كما هي في العربية.
قَلَمٌ	٩٦هـ/٥٢٨م	KALEM	أداة الكتابة التي أقسم الله بها في القرآن، وهي مستخدمة كما هي في التركية.
دَرْسٌ	٢٥٥هـ/٨٦٩م	DERS	معناها في العربية: مِقدارٌ من العلم يحصّلُ بانتظام، وهو كذلك في اللغة التركية ويضاف إليه معنى آخر وهو (مادة الدرس) حيث يطلق عليها دَرْس أيضًا في التركية.
لِسَانٌ	٣ق.هـ	LİSAN	ولها في العربية معنيان: الأول: جارحة الكلام، والثاني: اللغة وما به التخاطب. والمعنى الثاني هو المراد في اللغة التركية.
لكِنْ	٣١٣ق.هـ/٣٢٠م ——— ٧٤ق.هـ/٥٥٠م	LAKİN	(لكنْ) تدل في العربية على معنيين، سابق ولاحق، وكلاهما مستخدم في اللغة التركية. فالسابق: هي المخففة من (لكنَّ)، وتعتبر من حروف الابتداء، وتدل على الاستدراك. أما اللاحق: فهي كونها من حروف العطف يدل على الاستدراك بعد النفي.
عِلَاجٌ	٢١٣هـ/٨٢٨م	İLAÇ	العِلاج: الدواء. وهي في التركية كما هي في العربية حقيقةً ومجازًا.
مُؤَذِّن	١١هـ/٦٣٠م	MÜEZZİN	(اسم فاعل) ولها في العربية معنى عام: المنادي في القوم بأمرٍ ما، وخاص: وهو المنادي للصلاة بألفاظ مأثورة. والمعنى الثاني هو الذي تشترك

			فيه اللغة التركية مع العربية.
سَاكِنٌ	٢٨٨ق.هـ/٣٤٢م ——— ٧٠ق.هـ/٥٥٤م	SAKİN ——— EV SAKİNLERİ	(اسم فاعل) ويراد به في العربية: الشخص القاطن المقيم في مكان، أو الشخص الهادئ. واللغة التركية تشارك العربية في المعنى الثاني. أما المعنى الأول فتشاركها أيضًا فيه لكن باستخدامه في صيغة الجمع بإضافة اللاحقة المختصة بالجمع في التركية وهي: Ler.

ب. جدول تحليل الأثر الحضاري:

الكلمة في معجم الدوحة	العصر الذي وردت فيه	مقابلها في اللغة التركية	تحليل الأثر الحضاري المصدر للعربية: dohadictionary.org المصدر للتركية: sozluk.gov.tr
مُسَافِرٌ	١٣٦ق. هـ ٤٩٠م	MİSAFİR	(اسم فاعل) وهو المرتحِل من مكان إلى آخر في العربية، وتعني في التركية: الضَّيفُ، فهي انتقلت لمعنى جديد حضاري مع قرب المعنى السياقي للكلمة.
مُسَاعَدَة	٧٠ق. هـ ٥٥٤م	MÜSAADE	(مصدر) وتعني المعاونة. ولكنها في التركية تعني طلب الإِذْن. وهنا اختلف المعنى كليًا.
مُكَمَّلٌ	٥٣ق. هـ ٥٧٠م	MÜKEMMEL	(اسم مفعول) ومعناه: (المُتمَّم). ويعبر عنها في التركية الآن بما يقابل (ممتاز) في العربية. وهنا أخذت لجزئية من جزئيات المعنى.
عَشْرٌ	١٢٩ق. هـ ٤٩٦م	AŞİR	تعني في العربية رقم عشرة. وتستخدم في التركية لتُعبّر عن معنى: قراءة عشر آيات في نهاية مجالسِ العلم أو الذكر، ثم أصبح معناها (قراءة مقطع من القرآن). وهنا اختلف المعنى كليًّا.
مَرْكَبٌ	١٠٨ق.هـ ٥١٧م	MERKEP	(اسم مكان) ويعني في العربية: مكان الركوب من ظهر الدابَّة، ولكنها في اللغة التركية تعني: الحِمَار. حيث إن من لوازمه الركوب، فلقد خلقه الله تعالى

			للركوب.
مَكْتُوبٌ	٣ق.هـ ٦١٩م	MEKTUP	(اسم مفعول) لها معان متعددة في العربية، ومنها: المخطوط حروفًا هجائية بالمِداد. وهو الأقرب إلى المعنى المراد في التركية حيث يقصد بتلك الكلمة في التركية: (الرسالة المكتوبة) وهي من لوازم الشيء المخطوط.
سَفَرٌ	٩٥ق.هـ ٥٢٩م	SEFER	السفر: الارتحال من مكان إلى آخر. هذا معناه في العربية لكنه في التركية ينتقل إلى معنى مختلف تمامًا حيث يعني (مرَّة) فعل الشيء مرة واحدة أو عدة مرات. وهنا نجد أن المعنى اختلف كليًا.
شُرْبٌ	٢٧ق.هـ ٥٩٥م ٣٤هـ/ ٦٥٤م	ŞURUP	(مصدر) و(اسم) ويراد به في العربية تناول الماء بالفم أو مقدار ما يشرب من الماء لكنه في اللغة التركية يأخذ شيئًا من ذينِك المعنيَين ويعطي معنى حضاريًا فيُطْلَقُ على: (الدواء السّائل)
مَسَاعِي	٧ق.هـ ٦١٥م	MESAİ	(جمعٌ للمصدر الميمي: مسعَى) ويعني في العربية: العمل. أما في التركية فأعطت معنىً حضاريًا حيث يُقصد بها (ساعات العمل المحددة للموَظَّف أو العامل) أو ما يعبرّ عنه اليوم بـ (الدّوام).
قِنْديلٌ	٨٠ق.هـ ٥٤٤م	Kandil	معناه في العربية: المصباح من الزجاج. أما في اللغة التركية فإنه أفاد معنى مختلفًا حيث يراد به (الليالي المباركة التي حثّت الشريعة الإسلامية أو علمائها على إحيائها كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وغير ذلك) ولعل وجه المقاربة بين المعنيين العربي والتركي هو أنه في تلك الليالي كانت ولا زالت توقد المصابيح في المساجد وغيرها من أماكن الاجتماع ليستطيع الناس إحياء تلك الليالي.

نستنتج من هذا التحليل ما يلي:

- أن العربية كانت بحاجة حقيقية لمعجم تاريخي.
- أن معجم الدوحة التاريخي قدم خدمة كبيرة للغة العربية في جوانب كثيرة، ومنها معرفة تطور الكلمة ومعرفة تاريخها.
- أثر معجم الدوحة التاريخي في الكشف عن التقارب بين العربية والتركية.
- أن العربية لغة ذات تأثير قوي في اللغة التركية، وأن كلماتها دخلت في عدة مجالات وتراكيب ومنها اللغوي والحضاري.
- أن هناك كلمات انتقلت إلى التركية محافظة على حروفها ومعناها وربما لحق بعضها تصحيفًا أو تبديلًا في بعض الحروف أو الأصوات.
- أنه يوجد كلمات كثيرة ذات تأثير حضاري في التركية حيث تركت بصمتها في المجتمع التركي في شتى المجالات الاجتماعية والدينية.

وبعد أن جمعنا عددًا من الكلمات العربية الموجودة في اللغة التركية من خلال بحثنا في معجم الدوحة التاريخي، وبعد أن حلَّلنا بعض الكلمات لغويًّا وحضاريًّا وذكرنا الاستنتاج الحاصل، كان لا بدَّ لنا من توضيح ما فعلناه في جدول إحصائي للبحث، وكان على الشكل التالي:

عدد الكلمات التي أحصيت في المعجم مع مقابلها في التركية وقد تزيد عن ذلك لأن المعجم في تطور دائم.	عدد الكلمات التي قمنا بتحليلها حضاريًا.	عدد الكلمات التي قمنا بتحليلها فيما يخص البنية اللغوية للكلمة.
٦٠٢ كلمة	١٠ كلمات	١٠ كلمات

ج. جدول الكلمات التي أحصيت في معجم الدوحة التاريخي:

المصدر للعربية: dohadictionary.org / المصدر للتركية: sozluk.gov.tr

أهليّة	نفَس	إقرار	أدب	بيان	فنّ	شكْل
مسعود	مسجد	وصْف	افتراء	بخار	تاريخ	مُعاون
نور	جامع	تصوير	تدبير	تبسُّم	أهْل	نَوْبة
صورة	مقام	أمانة	تلافي	تربية	آية	مَساعي
دائرة	خادم	أجَل	تسليم	تقدير	علامة	دعاء
مسكين	مجبور	عبثٌ	تعهُّد	تقليد	ألم	مهندِس
زكاة	كلمة	غازي	تعرُّض	تستُر	عمَلٌ	حكيم
حج	كلام	فيل	تجارة	جَسور	تداوي	حاكم
عمرة	ضرر	قصّاب	تثبيت	جهاز	حبٌّ	مختار
تسبيح	سبب	قلب	جناية	جزء	إمكان	مركز
زنجبيل	أوْهام	لقمة	جاني	قاتل	استثناء	مأمور
بسيط	مسلك	عُذر	قتل	حقارة	بداهة	مبالغة
تبريك	رئيس	متعهّد	حال	حرْص	بركة	مكتوب
بركة	درْس	احتمال	حشْر	حِسّ	مبارَك	قُصور
أوراق	بُلبل	سؤال	حضور	حديث	بناء	مركّب
زمرّد	مشتري	مسابقة	حُزْن	حكاية	تردد	لسان
زِنى	إيمان	مهر	خدمة	خريطة	ترْك	سفَر
مغارة	منسوب	نكاح	خرافة	خزينة	تاج	مسافر
زوال	مَنارة	وعْظ	خطأ	دكّان	خيال	طبَق
دولة	مؤذن	واعظ	زراعة	ذوق	تخيل	طبقة
زيتون	سجدة	تجاوُز	راحة	ذِهن	تحقيق	طرَف

زينة	ركعة	مقام	عدد	رقم	تبليغ	عدَم
ساحل	رقْية	معاملة	راضي	رخصة	تثبيت	دعوَى
حادث	قلم	محتشم	رشوة	رطوبة	ثبات	حلال
ساحة	دفتر	نادر	سَفالة	سند	جاذب	صِحّة
ساكِن	ديوان	يمين	ضلالة	قبّة	جمُعة	حتّى
ثواب	توبة	ظفرٌ	قُمار	مقالة	حال	مقدار
ساحر	هيبَة	بعض	معدن	قابليّة	خائن	تكرار
سِر	رسول	ذات	مجادلة	مناقشة	خيانة	حساب
سطر	وحي	تشكُّر	مناظرة	معنى	دنيا	ملّة
سلاح	تابع	أخلاق	مَوز	مشترَك	دفعة	نتيجة
سلطان	تابعِي	عائلة	مؤمن	موضوع	ذكي	محبة
سلام	بائع	آمِر	كافر	موقع	ذليل	غَيرة
صلاة	منقول	ضد	كفر	ميدان	مَبْلغ	زمان
سَنة	مسلم	عاصي	محتاج	مدير	تحليل	شخص
سياحة	إسلام	عصْر	نفيس	نقْد	هجرة	كُلفة
سُنّة	آخرة	عزيز	هيئة	وداع	مهاجر	وسط
سياسة	حشْر	باقي	وطن	وفاء	نعناع	جزاء
شِعر	جهنم	بقّال	سُمّاق	فأرة	إسهال	حبْس
شهيد	عذاب	غُسل	جملة	حدُود	جِلد	أمثال
شبهة	آنِي	جهنم	جثة	جراب	دوام	ساعة
شِدة	عجائب	جنة	جسد	درجة	أساس	دقيقة
قوة	صفة	فرْق	فائدة	فلسفة	فرار	ثانية
شراب	إخلاص	غائب	غريب	غُرور	خبزٌ	شبكة
شرط	عِلْم	طيارة	حقّ	هجوم	خطّاط	ممنون
شرف	عالم	هواء	هيكل	هدف	إصرار	علاج

شهرة	جاهل	محتَمل	إقناع	عِناد	إنكار	إخراج
شأن	سرعة	انتحار	استقلال	قبيلة	قفصٌ	إدخال
شركة	خطيب	قافلة	قهقهة	قهوة	كفيل	داخل
عقرب	إمام	ترجمان	نسخ	شرق	شكُر	جماعة
شفاء	شيء	زرافة	ذِكر	ضربة	حمْد	بلديّة
صبر	قبر	حلٌّ	بِكْر	عسكرٌ	كفن	ربٌّ
صحبة	مزار	أذيَّة	فتْق	جرّاح	أفُق	قربان
منطق	رؤيا	أصول	تخريب	بلاء	فِقه	فُرْن
لازم	ملائكة	قلعة	حجْز	امتحان	هزيمة	لوحة
صاحب	جنّ	أسْر	ببغاء	أزلٌ	جوار	جهاد
صرّاف	شيطان	خُلاصة	البتّة	جُناح	هدهد	مجاهد
صناعة	إذْن	حاشا	كفّارة	عصْر	عمٌّ	حاملة
ضعيف	مراقِب	أحمق	آلة	معدة	دليل	حمّال
طبيعة	كتاب	عجلة	دقيق	جَيب	جِناية	شاهد
تابوت	مشاهدة	جِدّ	جِنس	جَبهة	أمْر	جنازة
ظالم	بَوْل	نادِر	أطراف	جُبّة	التهاب	تعزية
ظُلم	غائط	جِماع	تمنّي	تسلّي	إحرام	إفطار
عدالة	إسراف	شعبة	غيْر	صحراء	أخشاب	بحْث
حقوق	حرام	عادة	حمّال	أثرٌ	عبْد	نهْر
عاجز	مكروه	تابع	حرْف	خبزٌ	معلِّم	فحش
عاجل	واجب	روح	صبر	تهديد	حافظة	قلب
عبادة	جائز	دفْع	ذِروة	سور	حساب	عالَم
عافية	منْظَر	ضيافة	طمعٌ	صباح	ظنٌّ	اشتغال
عشق	جسم	عُنصُر	محِلّة	مسكن	هبة	مشورة
عاشق	البدَنُ	مدّة	محبَّة	محتشَم	محاسب	نصيحة

عناد	مظلوم	مبلَغ	مكافأة	لزوم	معاملة	حكَمٌ
عائد	فقير	قبول	عفة	ضربة	مسواك	هجوم
عقْل	رحمة	صُلح	إصلاح	زوال	دهشة	حافِظ
عاقِل	مرحمَة	رسّام	جلّاد	تحكّمٌ	لفْظ	إهانة
دهشة	جمُعة	تكليف	تصوير	مبالغة	أمين	رقابة
عيب	دستور	جاسوس	جمْع	رتبة	رخصة	تدقيق
غاية	سريع	ظرْف	شباط	أيلول	محرّم	تهلكة
فكْر	سؤال	رجب	شعبان	رمضان	شوال	مجلس
فائدة	غريب	مُعادِل	احتياج	دوام	لكنْ	هدية
فتنة	جِلباب	اسم	خلافة	تعطيل	شوق	صدقة
فرصة	علامَة	التفات	زلزال	إجازة	سُفرة	عشْر
ودين	نِظام	عِرق	فِعل	إقامة	سُلوك	عُشُر
دِين	إنسان	قمار	وسيلة	مغدور	فرار	إشارة
يتيم	حيَوان	قيمة	تام	هواء	يعني	وقت
كمّون	سجّادة	ولاية	إقليم	وادي	نفْس	حدٌّ

خامسًا: الخاتمة والتوصيات

تحدثنا عن المعاجم التاريخية بشكل عام، وذكرنا أهميتها وحاجة العربية إليها من أجل بيان التطورات التي طرأت على المعاني والدلالات في مختلف العصور، ولتبقى ذاكرة تاريخية خالدة للأجيال القادمة، ثم انتقلنا للحديث عن معجم الدوحة التاريخي بشكل خاص، والذي كان تحقيقًا لحلم طالما راود عشاق العربية وأبنائها في إنشاء معجم تاريخي للعربية، وكشفنا أيضًا عن مدى التقارب ما بين اللغتين العربية والتركية، وبيّنا الدور المهم الذي يقوم به معجم الدوحة التاريخي في الكشف عن هذا التأثير حضاريًّا ولغويًّا، وأيدّنا ذلك من خلال القسم التحليلي للبحث، والذي أُجري على الكلمات العربية الداخلة إلى التركية. أما التحليل فكان على شكل جدول يشمل عشرين

كلمة، حلّلناها مناصفة بين اللغوي والحضاري مع تاريخ تلك الكلمات هجريًّا وميلاديًّا، وذكرنا المراحل التي مرت فيها الكلمات ذات المدلول الحضاري، معتمدين في ذلك على معجم الدوحة التاريخي أولًا وعلى المعجم التركي رسمي الصادر من الحكومة التركية.

التوصيات:

- تأليف معجم خاص يضم جميع الكلمات المشتركة ما بين العربية والتركية مع إرفاقها بتاريخ ورودها وسبب ذلك في ضوء معجم الدوحة التاريخي.
- توسيع الدراسات حول تاريخ دخول العربية إلى التركية مع الربط بين هذه الدراسة والمعجم التاريخي.
- إطلاع الباحثين عمومًا وطلاب العربية خصوصًا في تركيا على هذا النوع من المعاجم حتى يستفيدوا منه.
- التوسع في تحليل الكلمات التركية المعرّبة الواردة في معجم الدوحة التاريخي.
- القيام بدراسات تحليلية شاملة لكل الكلمات العربية الواردة في معجم الدوحة التي انتقلت إلى التركية.
- عمل مقارنة بين معجم الدوحة التاريخي وغيره من المعاجم التاريخية كمعجم الشارقة للكشف عن كمية الكلمات المتبادلة بين العربية والتركية التي وردت في تلك المعاجم.
- إقامة دورات أو مؤتمرات تثقيفية لمتعلمي العربية في تركيا في كيفية استخدام هذا المعجم والجهد المبذول فيه والغاية منه وتسليط الضوء من خلاله لتأليف معجم تاريخي للغة التركية.

المصادر والمراجع:

انتقال المعنى بالمجاز المرسل قراءة دلالية في كتاب عمدة الحفاظ للسمين الحلبي، إيهاب سعيد إبراهيم النجمي، صون شاغ أكاديمي (SONÇAĞ AKADEMİ)، أنقرة، ط١، ٢٠٢٢م.

التأثر والتأثير اللغوي بين اللغة العربية والتركية، تيسير محمد الزيادات، سميرة ياير، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، العدد الأول، يونيو ٢٠١٤م.

تقرير خاص بطريقة تأليف المعجم التاريخي الكبير للغة العربية، فيشر، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٤٩م.

دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٧٦.

الدور الحضاري للغة العربية، إبراهيم عبد الفتاح إبراهيم رزق، السعودية، مؤتمر الجامعة الإسلامية الدولي، ١٤٣٣ه.

دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، عبد الرحمن بدوي، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٦٥.

دور القرآن الكريم ودراساته في الدافعية لتعلم العربية، مسعود جوهر، كتاب المؤتمر الدولي حول تعليم اللغات الأجنبية خلال الجوائح، ٢٠٢١.

صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، مكتبة لسان العرب، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٩م.

عامان على معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر الظعاين، ٢٠٢٠/١٢/١٧م.

علم اللغة، علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، ط٩، مصر، ٢٠٠٤م.

المعجم التاريخي للغة العربية نماذج ووثائق، محمد حسن عبد العزيز، دار السلام، ط١، القاهرة، ١٤٢٩ه، ٢٠٠٨م.

مقارنة أولية سريعة بين معجم الدوحة التاريخي للغة العربية ومعجم الشارقة، أحمد الجنابي، العربي الجديد، ٢٠٢٠/١١/٩م.

نحو معجم تاريخي للغة العربية، بسام محمود بركة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، بيروت، ٢٠١٤م.

A Manual of the Historical Grammar of Arabic, Notes on key issues in phonology, morphology, and syntax, Ahmad Al-Jallad, MHGA, 2019.

Osmanli Devletinin İslami İlimler Ve Arapçadaki Rolü, Mesut Cevher, Pandemi Sürecinde Yabanci Dil Öğretimi Uluslararasi Kongresi Cilt I: Hiperyayın 2021.

www.dohadictionary.org

www.sozluk.gov.tr

Kaynakça / References

A Manual of the Historical Grammar of Arabic, Notes on key issues in phonology, morphology, and syntax, Ahmad Al-Jallad, MHGA, 2019.

Aaman ala mujam addawha attarikhi lillugat alarabiya, Azmi bisharat, Almarkaz alearabii lil'abhath wadirasat alsiyasati, Qatar Alzaayin, 17/12/2020.

Aldawr alhadariu lilughat alearabiati, 'iibrahim eabd alfataah 'iibrahim ruzq, alsaeudiat, mutamar aljamieat al'iislamiat alduwli, 1433.

Almuejam altaarikhiu lillugah alarabiyah namazij wa wasaik, Muhamad hasan Abd Alaziza, Daru'l-Ssalami, Ta1, Alkahirah, 1429h- 2008.

Alta'athur wa attathir allughawi bayna allugah alearabiyah walturkiati, Taysir muhamad alziyadat - Samirat yayar, Majalatu- dirasat allugawiyah wal-adabiyah, Al-adad 1, 2014.

Dalalatu al'alfazi, Ibrahim anis, Maktabatul-Anjilu Almisriyah, Ta3, 1976.

Dawr alarab fi takwin alfikr al'awrubby, Abd Alrahman Badawi, Darul-Adab linnashr wa-ttawziei, Ta1, Bayrut, 1965.

Dawr almaeajim al'iilikturuniat 'athna' altarjamat wa'athariha fi taelim allughat alearabiat lilnaatiqin bighayriha, Ahmad Darwish Moazen, Dinbilimleri Akademik Arastirma Dergisi, 31/3/2021.

Dawr alquran alkarim wadirasatih fi aldaafieiat litaealum alearabiati, Maseud Jawhar, Pandemi Sirecinde Yabanci Dil Öğretimi Uluslararasi Kongresi Cilt I : Hiperyayın 2021,S. 402 .

Ilm allugah, Ali Abd Alwahid wafi, Nahdat masr, Ta9, Masr, 2004.

İntikâlü'l-Ma'na bi'l-Mecâzi'l-Mürseli Kırâatün Delâliyyetün fî Kitâbi 'Umdeti'l- uffâz li's-Semîn el-Halebî, İhab Said İbrahim Alnagmy, Sonçağ Akademi, Ankara, T1, 2022.

Mawki mujam addawhah attarihi: https://www.dohadictionary.org

Muqaranat 'awaliat sarieat bayn muejam aldawhat altaarikhii lilughat alearabiyah wamuejam alshaariqat, Ahmad Aljanabi, Alarabil-jadid, 9/11/2020.

Nahwa muejam tarikhiin lillugah alearabiyah, Basaam Mahmud **Barakatu**, Almarkaz alarabi lil'abhath waddirasat assiyasiyah, Ta1, Bayrut, 2014.

Sinaeat almuejam alhadithi, Ahmad Mukhtar eumr, Maktabatu Lisanil-Arabi, Ta2, Alkahirah, 2009.

Takrir khasun bitariqat talif almuejam altaarikhii alkabir lilughat alearabiyah, Fichar, Matbaeatu'l-Muqtataf wal-Muqatami, 1949.

www.dohadictionary.org

www.sozluk.gov.tr



نصوص النحاة في الاستشهاد بالشعر المجهول القائل

أويس ياسين ويسي
جامعة ١٩ مايو، سامسون، تركيا
البريد الإلكتروني: oyswassy@gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0003-3577-2417

بحث أصيل الاستلام: ٢٩-٧-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

اشتهر بين الدراسين مقولة "لا يُحتجّ بشعرٍ لا يُعرف قائله"، كما اشتهرت بعضُ النصوص في منع الاحتجاج بالشعر المجهول القائل، وجوازه، وهي النصوص التي نقلها السيوطي في الاقتراح لابن الأنباري وابن النحاس وابن هشام، وقد رصد هذا البحث سبب عدم ذكر القائل عند النحاة، وما ينتج عنه من إشكال، ثم وجد أنّ هناك نصوصًا أُخرى غير نصوص الاقتراح، بلغت أكثر من (١٥) نصّاً، فعرض آراءَ النحاة منعًا وجوازًا من خلال نصوصهم التي صرّحت بذلك، واستشهادهم العملي بها، فظهر أنّ كثيرًا منهم يتبع بعضهم بعضًا في ذلك، وأنّ النحاة الذين صرّحوا بالمنع نظريًّا استشهدوا به عمليًّا، وأنّ احتجاجهم بمنع الاستشهاد به إنّما هو للردّ على خصومهم مع علّة أُخرى غالبًا كالشذوذ والضرورة وعدم القياس عليه، كما وصل البحث إلى أنّ قيد الاستشهاد بشعر مجهول القائل أن يُروى عن ثقةٍ.

الكلمات المفتاحية:
النحو، الاستشهاد، الاحتجاج، شعر مجهول القائل، أصول النحو، الشاهد النحوي الشعري.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: ويسي، أويس. (٢٠٢٢). نصوص النحاة في الاستشهاد بالشعر المجهول القائل. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٤٣٩- ٤٩٢ https://www.daadjournal.com/

Grammarians' Sayings on Quoting Anonymous Poetry

Oways Yasin Wisi

lecturer, Ondokuz Mayıs University, Turkey

E-mail: oyswassy@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-3577-2417

Research Article Received: 29.07.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

The saying “anonymous poetry is improper for citation” has been quite common among scholars. Several texts are also known to object to quoting anonymous poetry, and its permissibility. These are the sayings that Al-Suyuti stated in his proposal to Ibn Al-Anbari, Ibn Al-Nahhas, and Ibn Hisham. This research investigates the reason(s) for not referring to the speaker among grammarians and the supervening complications. Then, it identifies texts other than the texts of the proposal (over 15 in number). Further, it presents the views of grammarians on prohibition and permissibility through their texts and their quotations. Thus, it turns out that the majority followed each other’s example. Yet those grammarians who declared the prohibition, in theory, cited it in practice. And that their protest against the prohibition of citation is merely a response to their opponents, besides other reasons such as irregularity, necessity, and lack of analogy. The research concludes that citing anonymous poetry can only be permissible through credible narration.

Keywords:

Grammar, Quoting, citing, anonymous poetry, origins of grammar, grammatical poetic quotation.

Söyleyeni Bilinmeyen Şiirlerle İstişhad Konusunda Nahivcilerin Kavilleri

Öğr. Gör. Oways Yasin WİSİ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye

E-Posta: oyswassy@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-3577-2417

Araştırma Makalesi Geliş: 29.07. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Araştırmacılar arasında "söyleyeni bilinmeyen şiirle istişhâd edilmez" sözü yaygınlaşmıştır. Bunun yanı sıra kimi metinler bu tür şiirlerle istişhâdı caiz görmekle kimileri de bunu reddetmekle bilinmiştir. Bu metinler, Suyûtî'nin el-İktirâh adlı eserinde bahsettiği İbnü'l-Enbârî, İbnü'n-Nehhâs ve İbn Hişâm'a ait eserlerdir. Bu araştırmada şiiri söyleyenin zikredilmeme sebebi ve bunun meydana getirdiği sorunlar nahvciler açısından incelenmiştir. Sonuçta İktirâh dışında 15 kaynaktan, farklı nahivcilerce bu konuda ortaya konan görüşlere ulaşıldı. Söz konusu görüşler incelendiğinde nahivcilerin bu konuda genellikle birbirlerini takip ettikleri, teoride bu tür şiirlerle istişhâdı caiz görmezken pratikte aksine hareket ettikleri görülmüştür. Bu görüşe sahip nahivcilerin, bu tür şiirlerle istişhâdı caiz görmemelerinin sebepleri ise söz konusu şiirlerin şâz olması, zaruret icabı kullanılması veya kendisine kıyas yapılamaması gibi illetlerin yanı sıra karşı görüş sahiplerine bir reddiye niteliği taşımasıdır. Bu araştırma sonucunda söyleyeni bilinmeyen şiirlerle istişhâd meselesinin, bu tür şiirleri rivayet eden ravilerin güvenilir olması şartıyla kayıt altına alınmış olduğu sonucuna da varılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Nahiv, İstişhâd, ihticâc, söyleyeni bilinmeyen şiir, nahiv usulü, nahivde şâhid olarak şiir.

تقديم:

الشواهد المجهولة القائل هي التي استشهد بها النحاة ولم يُعرف قائلها، وقد جرت عادتهم على عدم ذكر اسم الشاعر في كثير من المواطن، وعدم ذكره لا يعني أن قائله مجهول، بل كثير من هذه الشواهد يكون معروفًا مشهورًا قائله، وقد يكون معروفًا لدى النحوي المستشهد به، ولم يُدوّن، إذ لم ينقل إلينا من الشعر العربي إلا قليل منه،[1] أو دوّن وفُقِد فلم يصل إلينا، فنقله هذا النحوي إلينا، أو دوّن ومازال مخطوطًا، أو حُقق هذا الديوان الذي فيه الشاهد لكن لم يهتدِ أحدٌ بعدُ إليه، فبقي الشاهد مجهول القائل، ودليل ذلك أنّ كثيرا من الشواهد المجهولة القائل نُسبت مؤخّرا، وكان يُظنّ أنّها مجهولة القائل.[2]

فقد روي عن يونس أنه كان يقول: حدثني الثقة عن العرب، فإن قيل له: من الثقة؟ قال: أبو زيد، قيل له: فلِمَ لا تسميه؟ قال: هو حي بعد، فأنا لا أُسمّيه. [3]

وقال أبو حيّان: "وفي كلام المصنّف[4] مناقشات: الأولى: أنه قال (إن الكوفيين أجازوا ذلك احتجاجًا بقول بعض العرب). فقد أقرّ أنه قول بعض العرب. ثم قال: (ولا حجة فيه إذ لا يعلم له تتمة ولا قائل). وهذا لا يقدح في الاحتجاج، بل متى روي أنه من كلام العرب فليس من شرطه تعيين قائله. وأما كونه لا تتمة له فلا يقدح في ذلك لأنه إنما وقع الاعتناء بمكان الشاهد، فلا حاجة إلى معرفة ما قبله ولا ما بعده إذ لا شاهد فيه. وأما قوله: (ولا عَدْلَ يقول: سمعتُه ممن يوثق بعربيته) فكفى بذلك نقل الكوفيين أو الفراء وإنشادهم

(١) ينظر: المزهر: ١/ ٦٦، ٢/ ٤٧٣ - ٤٧٤.

(٢) ينظر: الشواهد والاستشهاد في النحو: ٤٨، وشواهد الشعر في كتاب سيبويه: ٢٢٣، ٢٢٤، وإشكالية الشاهد الشعري: ٦٩. وينظر كلام الطناحي في كتاب الشعر: ١٧ — ١٨.

(٣) المزهر: ١/ ١٤٣.

(٤) أي: ابن مالك صاحب كتاب تسهيل الفوائد.

إياه عن العرب، وفي كتاب سيبويه أبيات استشهد بها لا يُعرف قائلها، ولا تُروى إلا من الكتاب، واكتفينا بنقل سيبويه إياها واستشهاده بها".(١)

وقد روي عن الجرمي أنّه نسب ألف بيت في كتاب سيبويه، وبقي خمسون دون نسبة مجهولة القائل، واشتهر هذا القول عنه(٢)، ثمّ قام الدكتور رمضان عبد التواب بإحصاء هذه الأبيات فوجدها (١٠٨) (٣) وسمّى مقولة الجرمي أسطورة في مقال له بعنوان: "أسطورة الأبيات الخمسين في كتاب سيبويه"(٤)، والحق أننا لا نستطيع الجزم بذلك لأنّ المصادر المتوفرة لدى الجرمي ربما تكون غير متوفرة لدينا، ولربما ثبت لديه نسبة بعضها روايةً.(٥)

وعللت خديجة الحديثي عدم نسبة سيبويه لكل شواهده أنه لم ينسب إلا ما رواه عن شيوخه، فإن لم ينسبه شيوخه فلا ينسبه؛ خوفا من أن يخطئ فينسبه لغير قائله. (٦)

وترى أن وجود (٥٠) بيتًا مجهول القائل في كتاب كبير عُدّ قرآن النحو في زمانه لا يعيبه، بل إن لم ينسب شيئا من أشعاره لا يعيبه ذلك، لأنه توفي في زمن الاستشهاد سنة ١٨٠هـ.(٧)

---

(١) التذييل والتكميل: ٥/ ١١٧، ١١٨.

(٢) مقولة: "في كتاب سيبويه خمسون بيتا لم يُعرف قائلها" قالها الجرمي والمازني وأبو جعفر النحاس وابن هشام. ينظر: الكتاب: ١/ ٩، وشرح أبيات سيبويه: ٢٨، وطبقات النحويين واللغويين: ٥٧، وتخليص الشواهد: ٣١٤، وبغية الوعاة: ٢/ ٢٢٩، والمزهر: ١/ ١٤٢، وخزانة الأدب: ١/ ٨، ١٧، ٣٦٩، وبحوث ومقالات في اللغة: ٨٩.

(٣) ينظر: شواهد الشعر في كتاب سيبويه، ٢١٥، والاستدلال النحوي في كتاب سيبويه: ٢٥٦، ٢٦٢.

(٤) أعدّه لمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد٤٩، سنة ١٩٧٤م: ٦١، وأعاد نشره في كتابه «بحوث ومقالات في اللغة» ٨٩.

(٥) إشكالية الشاهد الشعري: ٦٩ – ٧٧.

(٦) الشاهد وأصول النحو عند سيبويه: ١١٠.

(٧) الشاهد وأصول النحو عند سيبويه: ١١١– ١١٢.

ولا نبالغ إن قلنا إنّه لا يوجد كتاب نحويّ يعتني بذكر الشواهد الشعرية خالٍ من شواهد مجهولة القائل.

ومما قيل عنه إنه مجهول ووقعتُ على قائله ما استشهد به الزمخشري في قوله: "فصل: وبعض العرب يُحوِّلُ ضَمَّة الحرف الموقوف عليه وكسرتَه على الساكن قبله دون الفتحة في غير الهمزة، فيقول: هذا بكُرْ ومررتُ ببكِرْ، قال:

تحفِزُها الأَوتارُ والأيدي الشُّعُرْ والنَّبْلُ سِتّونَ كأنّها الجَمُرْ

يريد: الشُّعْرُ والجَمْرُ".[1]

فهذا رجزٌ قال عنه محقق المفصل ومحقق شرح أبياته إنه مجهول القائل، ولم أجد من استشهد به قبل الزمخشري من النحاة[2]، وقد ذكر موطن الشاهد فيه، وأردفه بشاهدين منسوبين من شواهد سيبويه، وبذلك فهو بمنزلة التمثيل[3]، فمعرفة قائله ليس بذي أهمية كبيرة، ولكن يُذكر لبيان أنّ بعض المجهول قد يُعرف.

فقد رواه أبو عبيدة لِوَزَرَ بن عَدي بن جُنْدب بن العَنبر التميمي، قال:

---

(١) المفصل، ٣٥٢. والبيت من الرجز، وتحفزها: تحركها، الأوتار: جمع وتر، الشُّعْر: جمع شَعْراء بمعنى كثيرة الشعر، النَبْل: السهام. يقول: تُحرّك القوسَ الأوتارُ والأيدي الكثيرةُ الشَّعرِ في حال رمي سهام، كأنها جمرات تحرق الموضع الذي تصيبه تلك السهام. وهو في شرح المفصل: ٩/ ٧٠، وشرح أبيات المفصل: ٦٤٠، رقم: ٣٥١.

(٢) ذكر كيان أحمد حازم في مقاله الشواهد النحوية بين المجهول النسبة والقراءات القرآنية المفصل للزمخشري، ٥٤، شاهدين مجهولي القائل، ولم يُسبق الزمخشري إلى الاستشهاد بهما، ولم يذكر هذا الشاهد معهما.

(٣) ينظر: الكتاب: ٤/ ١٧٩. ونص ابن الأنباري على أنّ هذا مما أُجمع عليه بين البصريين والكوفيين واختلف في الفتح. الإنصاف: ٢/ ٦٠٢، المسألة رقم: ١٠٦.

نحن حميْنا يومَ لا يَحمِي بَشرْ   يومَ الوقيطِ والنِّساءُ تُبتقرْ
قوسٌ تَنقَّاها من النَّبعِ وزرْ   ترنُّ إن تُنازعُ الكفُّ الوترْ
حجريةٌ فيها المنايا تستُعرْ   تحفزُها الأوتارُ والأيدي الشُّعُرْ(١)

إشكالية جهل القائل:

تأتي إشكالية الجهل بالقائل من حيث إنّ البيت قد يكون لمولَّدٍ أو لمن لا يحتجّ بشعره، أو يكون مصنوعًا. قال ابن الأنباري: "المجهولُ الذي لم يُعْرف ناقله نحوُ أن يقول أبو بكر بن الأنباري: حدثني رجلٌ عن ابنِ الأعرابي غيرُ مقبول لأن الجهلَ بالناقل يُوجب الجهلَ بالعَدالة. (٢)

وذكر في الإنصاف أنّه لا يُحتج بشعرٍ لا يُعرَف قائلُه يعني خوفا من أن يكون لمولَّدٍ فإنه أورد احتجاج الكوفيين على ذلك".(٣)

وقال البغدادي: "لا يجوز الاحتِجَاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله ... وعِلّة ذلك مَخَافَة أن يكون ذلك الكلام مصنوعا أو لـمُولَّدٍ أو لمن لا يوثق بكلامه".(٤)

لكن لماذا نقف عند القائل في الشعر، ولا نهتم به في النثر؟ فمعظم المنثور المسموع عن العرب مما رواه أئمة العربية عن العرب لا يُعرف قائله، فإن قبِلنا ما رووه من اللغات والأقوال والأمثال، فَلِمَ لا نقبل ما نقلوه من الأشعار؟ ثُم إنّ بعض هذه الأشعار اشتهر،

(١) في وقعة الوَقيطِ بين اللَّهازِم من بكر بن وائل وتميم، وهو يوم في الإسلام. شرح نقائض جرير والفرزدق: ٢/ ٤٨٥.

(٢) لمع الأدلة، ٩٠، والاقتراح، ١٥٠، والمزهر: ١/ ١٤١.

(٣) المزهر: ١/ ١٤١.

(٤) خزانة الأدب: ١/ ١٥.

وصار مما تداولته الألسن تقوله العرب فيما بينهم مثل المَثَل، فأنشده سيبويه في كتابه أو غيره. [1]

نصوص النحاة في الاستشهاد به:

صرّح كثير من النحاة المتأخرين بعدم جواز الاستشهاد به، لكنّهم في المقابل استشهدوا به عمليًا، ويبدو أنّ الأمر عائد إلى راوي الشاهد ومصدره، أو أنّهم يقصدون بالمجهولِ القائلِ البيتَ المَظِنّة الصنعة والوضع.

وهذه نصوصهم في هذه تثبت ذلك:

١ أبو العباس المبرد محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ):

لعّل المبرد أول من صرّح بردّ المجهول، إذ قال في قول الشاعر:

محمدُ، تَفْدِ نفسَك كلُّ نَفْسٍ إذا ما خِفْتَ من شيءٍ تَبالا[2]

"أما هذا البيت الأخير فليس بمعروف، على إنَّه في كتاب سِيبويه".[3]

(١) ينظر: المقاصد النحوية: ٢/ ٦١٠.

(٢) من الوافر، اختلف في نسبته فقيل لأبى طالب. وقيل: للأعشى، وقيل: لحسان بن ثابت. وتبالا: وبالا، قلبت واوه تاء، أو هو الفساد. والمعنى: فدى الله نفسك بكل نفس إذا خفت تبالا من شيء. والشاهد: حذف لام الدعاء الجازمة للفعل لضرورة الشعر، وسوغ حذفها قرينة مقام الطلب. وهو في الكتاب: ٣/ ٨، والمقتضب: ٢/ ١٣٢، والأصول في النحو: ٢/ ١٧٥، والكشاف: ٤/ ٥٢٧، والمفصل: ٣٣٤، والإنصاف: ٢/ ٤٣٢، رقم: ٣٥٠، والمقاصد الشافية: ٦/ ٩٨، والمقاصد النحوية: ٤/ ١٩٠٦، رقم: ١١٠٣، وخزانة الأدب: ٩/ ١١، رقم: ٦٨٠.

(٣) المقتضب: ٢/ ١٣٣.

وتبعه النحاس في ذلك،[١] "قال النّحاس: سمعت عليّ بن سليمان يقول: سمعت محمد بن يزيد ينشد هذا البيت، ويُلحِّنُ قائلَه، وقال: أنشده الكوفيّون ولا يُعرف قائله ولا يُحتج به، ولا يجوز مثله في شعر ولا غيره ... فَبعد أن حكى لنا أبو الحسن هذه الحكاية وجدتُ هذا البيت فِي كتاب سيبويه يقول فيه: وحدثني أبو الخطاب أنه سمع هذا البيت مِمَّن قالَه".[٢]

وقال المرادي: " مذهب المبرد منع ذلك حتى في الشعر. وزعم أن هذا البيت لا يعرف قائله".[٣]

وقال ابن هشام: "ومنع المبرد حذف اللَّام وإبقاء عملها حتّى فِي الشعر وقال في البيت الثَّاني إنَّه لا يعرف قائله".[٤]

وقال العيني: "قائله مجهول، كذا قاله أبو العباس، ولكن هو من أبيات الكتاب، أنشده سيبويه، ولو لم يكن محتجًّا به لما أنشده، وكونه مجهولًا عند أبي العباس لا يمنع أن يكون معلومًا عند غيره.". [٥] ففسّروا كلام ردّ المبرد للشاهد على أنه مجهول القائل. [٦] والحقّ أنّ البيت مختلف في نسبته وليس مجهولَ القائل.

---

(١) عمدة الكتاب: ٢٠٠. وقد نقل رأي المبرد في إعراب القرآن: ١/ ١٣٦، ٢٠٢.

(٢) خزانة الأدب: ٩/ ١٢.

(٣) الجنى الداني: ١١٣. ومثله في توضيح المقاصد والمسالك: ٣/ ١٢٦٨.

(٤) مغني اللبيب: ٢٩٧.

(٥) المقاصد النحوية: ٤/ ١٩٠٦. وينظر: شرح الدماميني على مغني اللبيب: ٢/ ١٤٣.

(٦) ينظر: الشواهد والاستشهاد: ١٢٦، والشاهد الشعريّ المجهول إشكاليّة المنهج والرواية، ومعايير الاحتجاج به: ١١٤، ومنهجية المبرد في الاستدلالات النحوية: ١١٢.

٢ أبو إسحاق الزجاج إبراهيم بن السري (ت ٣١١ هـ) وأبو القاسم الزجاجي عبد الرحمن بن إسحاق (ت ٣٣٧هـ):

استشهد الفراء على الجمع بين (يا) و (اللهم)، فقال: " وقد أنشدني بعضهم:

وما عليكِ أن تقولي كلَّما
صليتِ أو سبَّحتِ يا اللهمَّ ما
اردُد علينا شيخنا مُسلَّما"[١]

قال الزجاج مُعقّبًا عليه: "وليس يُعارَض الإجماعُ وما أتى به كتابُ اللَّه تعالى ووُجدَ في جميع ديوان العرب بقول قائلٍ (أنشدني بعضهم)، وليس ذلك البعض بمعروفٍ ولا بمسمًّى".[٢]

(١) معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٢٠٣. والأبيات من الرجز، وبعدها: مِن حَيثُما وكَيفَما وأَينما فإنّنا مِن خيره لن نُعدَما. أنشدها الفراء، مستشهدا على الجمع بين (يا) و (اللهم) وزيادة (ما) بعدها دليل على أنّ (يا) ليست عوضًا من الميم. والشاعر يطلب من زوجته الدعاء إذا غاب أو سافر. وروي: صَلّيتِ أو هلَّلْت. ينظر: معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٩٤، واشتقاق أسماء الله: ٣٢، وكتاب اللامات: ٩٠، وشرح كتاب سيبويه: ١/ ١٨٥، وتهذيب اللغة: ٦/ ٢٢٤، والكشف والبيان: ٣/ ٤٢، والتفسير البسيط: ٥/ ١٤٤، وأسرار العربية: ١٧٧، والإنصاف، ١/ ٢٨٠، رقم: ٢١٥، والتبيين عن مذاهب النحويين: ٤٥١، والإيضاح في شرح المفصل: ١/ ٢٥٦، وضرائر الشعر: ٥٦، والمحرر الوجيز: ١/ ٤١٧، ولسان العرب: (أ ل ه) ١٣/ ٤٧٠، وارتشاف الضرب: ٥/ ٢٣٩٥، والمقاصد الشافية: ٥/ ٢٩٦، والدر المصون: ٣/ ٩٨، وخزانة الأدب: ٢/ ٢٩٦، رقم: ١٣١.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/ ٣٩٤.

فنصّ على أنّ المجهول القائل لا يعتدّ به، ولا يقوى على معارضة المجمع عليه، ولا الكثير المتفق عليه، علمًا أنه استشهد بالمجهول في كتبه. (١)

ثمّ فتح الزجاج الباب لمن بعده للاعتراض على الاستشهاد بهذه الأبيات بذريعة جهل القائل، فقال الزجاجي: "قال البصريون: هذا شاذ جدًا لا يُعمل عليه ولا يُعرف قائله". (٢) مع أنّ الزجاجي يستشهد بالمجهول القائل. (٣)

واكتفى في كتاب اللامات بِعَدِّه شاذًّا في الشعر ثم قال: "ولا يعتدّ البصريون بهذا الشعر ولا يرونه حجّة". (٤)

وقال الأزهري عن استشهاد الفراء بالأبيات: "استشهَد بشعر لا يكون مِثلُه حُجّةً". (٥)

وردّ الأنباري والعكبري كل شواهد الجمع بين (اللهم) و (يا) بذريعة أنها مجهولة القائل، وأنها ضرورة. (٦)

وقال ابن الحاجب معقّبًا على الأبيات: "محمول على الضّرورة مع كونه مجهولا".(٧)

وقال الأزهري معلّقًا على بيت آخر: "ولم يعبأ الزجّاج بالبيتِ الذي احتجّ به الفرّاء وقال: لا يعرف قائله".(٨)

---

(١) ينظر مثلًا: معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٢٦، ٩٢، ٢٠٥، ٢٥٩.

(٢) اشتقاق أسماء الله: ٣٢.

(٣) ينظر مثلًا: اشتقاق أسماء الله: ٧٨، ١١٩، ٢٢٥، ٢٣٦.

(٤) كتاب اللامات: ٩٠.

(٥) تهذيب اللغة: ٦/ ٢٢٤، ولسان العرب: (أ ل ه) ١٣/ ٤٧٠.

(٦) الإنصاف، ١/ ٢٨٢، والتبيين عن مذاهب النحويين، ٤٥٢.

(٧) الإيضاح في شرح المفصل: ١/ ٢٥٦.

(٨) تهذيب اللغة: ٥/ ١٨٤.

وأوضح من النصّ السابق للزجاج في ردّ المجهول قوله: "وزعم أيضاً هذا[1] أنّ هاء التأنيث يجوز إِسكانها وهذا لا يجوز، واستشهد في هذا بشعر مجهول، قال أنشدني بعضهم:

لـمَّا رأَى أَنْ لا دَعَهْ ولا شِبَعْ مالَ إلى أَرْطاةِ حِقْفٍ فاضْطَجَعْ[2]

وهذا شعر لا يُعرف قائله ولا هو بشيء، ولو قاله شاعر مذكور لقيل أخطأت، لأنَّ الشاعِر قد يجوز أن يخطئ.

وأنشد[3] أيضاً آخرَ أجهلَ من هذا وهو قوله:

لستُ إِذًا لزعْبَلهْ إِن لم أغيِّر بِكْلتي

إِن لم أساوِ بالطُوَل[4]

(١) معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٣٨٨.

(٢) رجز منسوب إلى منظور بن حبة الأسدي، وقبله: "يا رُبَّ أَبَّازٍ مِن العُفْر صَدَعْ تَقَبَّضَ الذئبُ إليه واجْتَمَعْ" الأباز العفر: الظبي الأبيض يعلوه حمرة، وصدع: قوي، وقَبْضُ الذئب واجتماعه: وثبه وركضه. لا دعة: لا راحة، أرطأة حقف: شجرة رمل معوج. يصف الذئب، حيث لم يردك الظبي، ولا يشبع، وقد تعب، مال إلى شجرة رمل واضجع. والشاهد فيه إسكان هاء التأنيث في الوصل، وهي لغة. وهو في معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٣٨٨، وشرح كتاب سيبويه: ١/ ٢٢٤، والخصائص: ١/ ٦٣، ٢٦٣، ٢/ ٣٥٠، ٣/ ١٦٣، ٣٢٦، وسر صناعة الإعراب: ١/ ٣٢١، والمحتسب: ١/ ١٠٧، والمنصف: ٢/ ٣٢٩، وضرائر الشعر: ٣٠٠، والممتع: ٢٦٨، وشرح المفصل: ٩/ ٨٢، ١٠/ ٤٦، وشرح شافية ابن الحاجب: ٣/ ٢٢٦، والمقاصد النحوية: ٤/ ٢١١١، رقم: ١٢٦٠، والدر المصون: ٣/ ٢٦٣، رقم: ١٣٣٩، وشرح شواهد الشافية: ٢٧٤.

(٣) معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٣٨٨.

(٤) قال ثعلب: "كذا يُنشد، وهو صدرُ بيتٍ وبيتٌ". وفي اللسان: "قال ابنُ بَرّيّ: وهذا البيتُ مِن مُسَدَّس الرَّجَز جاء على التَّمامِ". وزعبلة اسم رجلٍ، وزعبلةٌ: الكثير، والبِكلة: الحال والخلط والطريقة. قال

فجزم الهاءَ في (زغبله) وجعلها هاء، وإنما هي تاء في الوصل. وهذا مذهب لا يُعرج عليه".[١]

ويتضّح من قوله: "ولو قاله شاعر مذكور لقيل أخطأت" أنّ المسألة لا تعود لكونه مجهول فحسب، بل لكون يُخالف القياس والكثير، فلا يمكن أن يُخرق أصل مبنيّ على قياس كثير بشاذٍّ نادرٍ، فكيف إذا كان مجهولًا؟

٣ أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ):

استشهد أبو عبيد على أنّ العرب تزيد التاء في (الآن) بقول الشاعر:

نولّي قبلَ يوم بَيني جُمانا وصِلينا كما زعمتِ تَلانَا[٢]

قال أبو جعفر النحاس: "وإنشاد أهل اللغة جميعًا على غير ما قال". ثم قال: "وأمّا البيت فبيت مولّد لا يُعرف قائله، ولا يصحُّ به حجّةٌ، على أنّ محمد بن يزيد[٣] رواه (كما

ابن فارس: "تقولُ: إن لم أُغَيِّر ما أُخَلِّطُ فيه مِن كلام ولم أَطلُب الخِصال الشّريفةَ، فلستُ لزَغْبَلَةَ. وزَغْبَلَةُ أبوها". وهو في معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٣٨٨، وشرح كتاب سيبويه: ١/ ٢٢٤، ومجالس ثعلب: ٤٧٣، ومقاييس اللغة: مادة (ب ك ل) ١/ ٢٨٤، وضرائر الشعر: ٣٠٠، ولسان العرب: مادة (ب ك ل) ١١/ ٦٣، وتاج العروس: مادة (ب ك ل) ٢٨/ ١٠٤.

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٣٦٥ – ٣٦٦. وينظر: التفسير البسيط: ٩/ ٢٦٨.

(٢) من الخفيف، لجميل بثينة، نولّي: نُجزل العطاء، البين: الفراق، جمانا: منادى مرخّم، تلان: الآن، وهو الشاهد. يطلب من محبوبته الوصال. وهو في ديوان جميل بثينة: ٢١٦، والغريب المصنف: ١/ ٣٥٠، رواه عن الأحمر، وإعراب القرآن للنحاس: ٣/ ٣٠٤، رقم: ٣٧٦، وسر صناعة الإعراب: ١/ ١٦٦، والإنصاف: ١/ ٩١، رقم: ٦٣، والممتع: ١٨١، ولسان العرب: مادة (ت ل ن) ١٣/ ٧٤، والجنى الداني: ٤٨٧.

(٣) هو المبرّد، ولم أجد هذه الرواية في كتبه.

زعمت الآن). وقال غيره: المعنى كما زعمت أنت الآن، فأسقط الهمزة من أنت والنون". [١]

فالبيت لا يصحّ الاستشهاد به لأسباب، وهي أنّ روايته على غير هذه الرواية، والبيت مولّد، ولا يُعرف قائله.

والحقّ أنّ البيت لجميل بثينة فهو ليس مولّدًا، ورواه كذلك عالم ثقة وهو أبو عبيد القاسم بن سلام عن الأحمر عليِّ بن المبارك المعروف بحدّة حفظه،[٢] ولكنّ البيت شاذٌ لا يوافق الكثير، لذلك يبحث النحاة البصريون ومن على طريقتهم عن سبيل لردّه.

وثمّةَ نصٌّ آخر يؤكّد أنّ جهل القائل ليس الذريعة الوحيد لردّ الشاهد، فلا بدّ من ذريعة أخرى. قال النحاس: وأجاز الفرّاء آتيك بعدٌ يا هذا، بالضم والتنوين وأنشد:

ونحن قتلنا الأَزْدَ أزدَ شَنُوءة فما شربوا بعدٌ على لذّةٍ خمرا[٣]

قال أبو جعفر: وهذا خارجٌ عمّا جاء به القرآن وكلامُ العرب والمعقولُ لا حجّةَ له في البيت إن كان يُعرف قائله؛ لأنه بغير تنوينٍ جائزٌ عند أهل العِلم بالَعروضِ".[٤]

---

(١) إعراب القرآن للنحاس: ٣/ ٣٠٣ – ٣٠٥.

(٢) ينظر: إنباه الرواة: ٢/ ٣١٣.

(٣) من الطويل، قال الفراء: "أنشدني بعض بني عُقيل". يقول: نحن قتلناهم حتى ما عادوا يشعرون بلذة الخمر إن شربوها من شدة ألم القتل الباقي بهم. والشاهد فيه ضمّ (بعدٌ) بالتنوين ضرورة عند النحاة، وفي غير الشعر عند الفراء. ويروى: بعدًا بالنصب، ولذلك استشهدت به كتب النحو. وهو برواية الضم في: معاني القرآن للفرّاء: ٢/ ٣٢١، وعمدة الكتاب: ٢٤٢، وإعراب القرآن للنحاس، ٥/ ١٦١، رقم: ٥٧٦، ولسان العرب: مادة (ب ع د) ٣/ ٩٣، التصريح بمضمون التوضيح في النحو: ١/ ٧٢٠، وخزانة الأدب: ٦/ ٥٠١، رقم: ٤٩٣.

(٤) إعراب القرآن للنحاس: ٥/ ١٦١.

فحتّى إن عُرف قائل البيت لا يُحتج به، فكيف ولم يُعرف؟

والنحاس استشهد في كتابه إعراب القرآن بشعر مجهول القائل.[1]

٤ أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله (ت ٣٦٨هـ):

قال: "قال الفراء: الألف في (كلا) و (كلتا) للتثنية، وتعلَّقَ ببيتٍ أنشده لا يُعرف قائله، ولا فيه حُجّةٌ وهو قوله:

في كِلْتَ رجليها سُلامى واحدَه   كلتاهما مقرونةٌ بِزائدَه[2]

وهذا غلطٌ من المحتجِّ به لأنه أضافه إلى (رجليها) وهما اثنتان فإن كانت (كلتا) مثناة وهي مضافة إلى اثنين فالواحدة مضافةٌ إلى واحدةٍ، فكان ينبغي أن يقال في كلت رجلها".[3]

---

(١) استشهد النحاس بـ (٥٢) شاهدا مجهولا في كتابه إعراب القرآن. ينظر: الشواهد الشعرية في إعراب القرآن للنحاس: ٣١٨، ٣٣٩.

(٢) من الرجز، نُسب لأبي الدهماء، في كتاب الجيم. يصف الشاعر نعامةً، والسُّلامى: واحدة السلاميات، عظام مفاصل أصابع اليد أو الرجل. والشاهد «كلتَ» عند الكوفيين مفردة، و «كلا وكلتا» مثنيان لفظا ومعنى، وعند البصريين أصلها (كلتا) حذفت ألفها في البيت ضَرُورَةً. ينظر: معاني القرآن للفرّاء: ٢/ ١٤٢، وكتاب الجيم: ٣/ ١٥٠، وأسرار العربية: ٢١٠، والإنصاف: ٢/ ٣٥٩، رقم: ٢٧٤، ولسان العرب: مادة (ك ل و) ١٥/ ٢٢٩، والتذييل والتكميل: ١/ ٢٥٧، والمقاصد الشافية: ١/ ١٦٥، والمقاصد النحوية: ١/ ٢٠٨، رقم: ٢٥، وتمهيد القواعد: ١/ ٣٢٧، رقم: ١١٠، وخزانة الأدب: ١/ ١٢٩، رقم: ١٣، وتاج العروس: مادة (ك ل و) ٣٩/ ٤١٤.

(٣) شرح كتاب سيبويه: ٥/ ٢٩٠. وينظر: شرح كتاب سيبويه: ١/ ٢١٣. وسيأتي كلامه عند الكلام عن ابن هشام.

فأشار إلى أنّ عدم معرفة القائلِ سببٌ من أسباب ردّ الشاهد، ولكنّ السبب الحقيقي هو أنّ الاستشهاد بالبيت في غير محلّه، وفهم الفراء له غير صحيح، وقد استشهد السيرافي في شرح كتاب سيبويه بشعر مجهول القائل.(١)

وقد تبعه في ردّ هذا الشاهد أبو البقاء العكبري لأنه مجهول القائل ومحمول على الضرورة. (٢)

٥ جار الله الزمخشري محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ):

سار الزمخشري على نهج أسلافه في إنكار الاستشهاد بالمجهول القائل نظريًا، ومخالفة ذلك عمليًا، فنراهم عندما يريدون تضعيف الاستشهاد بشاهد يمنعونه بأنه مجهول القائل، وقد لا يكون كذلك، والحقّ أنّ ثمّة علة أخرى لمنع الاستشهاد به.

قال في قراءة حمزة ﴿بِمُصْرِخِيِّ﴾(٣): "وقرئ: بمصرخيِّ، بكسر الياء وهي ضعيفة، واستشهدوا لها ببيت مجهول:

قال لها: هل لكِ يا تا فيِّ؟ قالتْ له: ما أنتَ بالمرْضي(٤)

(١) جهود السيرافي النحوية من خلال شرحه على كتاب سيبويه: ١٢٥.

(٢) اللباب في علل البناء والإعراب: ١/ ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٣) إبراهيم: ١٤/ ٢٢. قراءة متواترة. ينظر: السبعة: ٣٦٢، والنشر في القراءات العشر: ٢/ ٢٩٨، ٢٩٩، وإتحاف فضلاء البشر: ٢/ ١٦٧، ومعجم القراءات، ٣/ ٤٧٣.

(٤) رجز لأغلب العُجَلي، شاعر مخضرم، و(يا) للنداء، و(تا) اسم إشارة للمؤنث، والمعنى هل لكِ رغبة فيَّ. والشاهد في كسر ياء المتكلّم بعد السكون، وهي لغة لبني يُربوع. ديوان الأغلب العجلي: ١٦٩، ومعاني القرآن للفرّاء: ٢/ ٧٥، ومعاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٥٩، وإعراب القرآن للنحاس: ٢/ ٢٣١، ومعاني القراءات: ٢/ ٦٢، والكشف عن وجوه القراءات السبع: ٢/ ٢٦، والحجة للقرّاء السبعة: ٥/ ٢٩، ٣٠، والمحتسب: ٢/ ٤٩، وشرح الكافية الشافية: ٢/ ١٠٠٧، رقم: ٦٤٥، والبحر المحيط: ٥/ ٤٠٨، وتمهيد القواعد: ٧/ ٣٢٧٢، رقم: ٣٠٨٧، وخزانة الأدب: ٤/ ٤٣٠، رقم: ٣٢٢.

وكأنه قدّر ياء الإضافة ساكنةً وقبلها ياء ساكنة، فحرّكها بالكسر لما عليه أصل التقاء الساكنين، ولكنه غير صحيح، لأنَّ ياء الإضافة لا تكون إلا مفتوحة، حيث قبْلَها ألفٌ في نحو عصاي، فما بالها وقبلها ياء؟

فإن قلت: جرت الياء الأولى مجرى الحرف الصحيح لأجل الإدغام، فكأنّها ياء وقعت ساكنة بعد حرف صحيح ساكن، فحرّكت بالكسر على الأصل.

قلت: هذا قياس حسنٌ، ولكن الاستعمال المستفيض الذي هو بمنزلة الخبر المتواتر تتضاءل إليه القياسات".[١]

فقد غَمَزَ بالشاهد بأنّه مجهول، ومع أنّه وجد له قياسًا حسنًا، لم يقبل الاستشهاد به لأنه مخالف للمروي الكثير.

ولم يكن هذا رأي للزمخشري بِدعًا استحدثه، وإنّما سبقه لذلك عدد من العلماء، فقد ضعّفَ القراءةَ مِن قبله الأخفشُ والفراء والزجاج والنحاس والأزهري.[٢]

أمّا الشاهدُ فقد سمع الفراء بعضَ العرب يُنشده، ثمّ ضعّفه فقال: "فَخَفَض الياء من (فِيّ)، فإن يك ذلكَ صحيحًا فهو مِمَّا يلتقي من الساكنين فيُخفض الآخر منهما، وإن كان له أصل في الفتح، ألا ترى أنهم يقولون: لَمْ أره مُذُ اليوم ومُذِ اليوم، والرفعُ فِي الذالِ هُوَ الوجه لأنه أصل حركة (مُذْ) والخفضُ جائز، فكذلك الياء من (مصرخيّ) خُفضت ولها أصل فِي النصب".[٣]

---

(١) الكشاف: ٢/ ٥٥١.

(٢) معاني القرآن للأخفش: ٢/ ٤٠٧، ومعاني القرآن للفرّاء: ٢/ ٧٥، ٧٦، ومعاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٥٩، ١٦٠، وإعراب القرآن للنحاس: ٢/ ٢٣١، ومعاني القراءات: ٢/ ٦٢، ٦٣، ومفاتيح الغيب: ١٩/ ٨٨.

(٣) معاني القرآن للفرّاء: ٢/ ٧٥، ٧٦.

فقوله: "إن يك ذلكَ صحيحًا" افتراضٌ على سبيل التسليم، ولكنه في رأيه غير صحيح.

ثمّ جاء الزجاج فصرّح بأنّه لا يستشهد به لأنه مجهول القائل، قال: "وهذا الشعر مما لا يلتفت إليه، وعَمَلُ مثلِ هذا سهلٌ، وليس يُعرف قائل هذا الشِعرِ من العرب، ولا هو مما يحتج به في كتاب الله عزَّ وجلَّ".[١]

وجعله النحاسُ شاذًّا ناقضًا لإجماع النحاة، ولا يمكن حَمْلُ القرآن على مثله. [٢]

وأوّل من ذكر نسبة الشاهد أبو منصور الأزهري للأغلب العجلي، ومع ذلك تابع النحاة على تضعيف القراءة، لأنّه يخالف ما اجتمع عليه القراء، وذُكر أنّه روي عن حمزة فتح الياء. [٣] وهذا يؤكّد أنّ العلّة الحقيقية لإنكارهم الشاهد ليس جهالة القائل، بل مخالفة الكثير.

ولم يكن واجبًا على النحاة إمّا القياس على الشاذّ وإمّا إنكار الشاهد، وإنما قبول الشاهد إن صحّ عن العرب، والنصّ على أنّه لغة، وهو ما صرّح به الفارسي عن "قطرب: أنها لغة في بني يربوع يزيدون على ياء الإضافة ياء". [٤]

وأيدها بشاهدٍ آخر وقياس ثمّ قال: "فإذا كانت هذه الكسرة في الياء على هذه اللغة، وإن كان غيرُها أَفشى منها، وعضَدَه من القياس ما ذكرنا، لم يجز لقائل أن يقول: إنّ القراءة

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ١٥٩، ١٦٠.

(٢) إعراب القرآن للنحاس: ٢/ ٢٣١.

(٣) معاني القراءات: ٢/ ٦٢، ٦٣.

(٤) الحجة للقرّاء السبعة: ٥/ ٢٩.

بذلك لحنٌ، لاستفاضة ذلك في السماع والقياس، وما كان كذلك لا يكون لحنا".[١] وتبعه مكي ومن بعده.[٢]

ومع ذلك وجدنا الزمخشري يتجاوز هؤلاء، ويعود إلى الزجاج الذي اعتاد أن يعتمد عليه في الكشاف، فيكرر ما قاله الزجاج بأن الشاهد مجهول.

ومع ما أشار إليه الزمخشري من أنّ الشاهد المجهول لا يستشهد به، فقد استشهد في كتبه بشواهد كثيرة مجهولة.[٣]

٦ أبو البركات، كمال الدين الأنباري عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ):

لابن الأنباري موقفان من الاحتجاج بالمجهول القائل، فهو يصرّح بعدم جواز الاحتجاج به، ويحتج على الكوفيين بجهل القائل في الإنصاف، ثم يحتج بشعر مجهول القائل،[٤] ونصوصه في منع الاحتجاج به كثيرة وصريحة، ولعلّه مَن شَهر هذا المذهب عند المتأخرين، حتى صار قولهم: "لا يحتج بشعر لا يُعرف قائله" حجّةً.

---

(١) الحجة للقرّاء السبعة: ٥/ ٣٠.

(٢) مشكل إعراب القرآن: ١/ ٤٠٣، والكشف عن وجوه القراءات السبع: ٢/ ٢٦، والتفسير البسيط: ١٢/ ٤٥٦. وينظر: المحرر الوجيز: ٣/ ٣٣٤، وشرح المفصل: ٣/ ٣٦، والبحر المحيط: ٥/ ٤٠٨، ٤٠٩. وقد ذكر قريبا من كلام أبي حيان الجزريُّ في النشر في القراءات العشر: ٢/ ٢٩٨، ٢٩٩، والبنا في إتحاف فضلاء البشر: ٢/ ١٦٧.

(٣) ذكر ابن الطيب الفارسي في شرح الاقتراح أن منهج الزمخشري الاستشهاد بالمجهول القائل في الكشاف، فيض نشر الانشراح: ١/ ٦٢٣، وقد أحصى الدكتور فاضل السامرائي أبيات المفصل فكانت (٤٢٤) أكثر من (٩٠) منها مجهول القائل، أما الدكتور عبد الجبار نائلة فالعدد عنده (٤٤٨)، (٤٢) منها مجهول القائل، ينظر: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري: ١٨٦، والشواهد والاستشهاد في النحو: ٤٦.

(٤) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: ١٤٣، وإشكالية الشاهد الشعري: ١٢ – ١٣.

قال ابن الأنباري: "اعلم أنّ المرسل هو الذي انقطع سنده، نحو أن يروي ابن دريد عن أبي زيد، والمجهولُ الذي لم يُعْرف ناقله نحوُ أن يقول أبو بكر بن الأنباري: حدثني رجلٌ عن ابنِ الأعرابي. وكل واحد من المرسل والمجهول غيرُ مقبول، لأنّ العدالة شرطٌ في قبول النقل، والجهلَ بالناقل وانقطاع السند يُوجبان الجهلَ بالعَدالة، فإن لم يذكر اسمه، أو ذُكر ولم يعرف لم تُقبل عدالته، فلا يقبل نقله.

وذهب بعضُهم إلى قبول المرسل والمجهول، لأنّ الإرسال صدر ممن لو أسند لقُبل ولم يُتّهم في إسناده، فكذلك في إرساله، فإنّ التهمة لو تطرَّقت إلى إرساله لتطرقت إلى إسناده، وإذا لم يتهم في إسناده فكذلك في إرساله.

وكذلك النقل عن المجهول صدَر ممن لا يُتَّهم في نَقْله لأن التهمة لو تطرَّقت إلى نَقْله عن المجهول لتطرقت إلى نَقْله عن المعروف، وهذا ليس بصحيح.

وقولهم: (إنّ الإرسال صدر ممن لو أسند لقُبل ولم يُتّهم في إسناده، فكذلك في إرساله) قلنا: هذا اعتبار فاسد لأنّ المسند قد صرّح فيه باسم الناقل، وأمكن الوقوف على حاله، بخلاف المرسل.

وكذلك النقل عن المجهول لم يصرَّح فيه أيضًا باسم الناقل، ولا يمكن الوقوفُ على حقيقة حَاله بخلاف ما إذا صُرّح باسم الناقل، فَبان بهذا أنه لا يلزم من قبول المسند قبولُ المرسل، ولا من قبول المعروف قبول المجهول".[1]

وقد صرّح في الإنصاف ستّ مرات وفي أسرار العربية مرّةً واحدةً احتجاجا على الكوفيين أنّ البيت المستشهد به مجهول لا يُعرف قائله، فلا يكون فيه حجّة، وقد يقول:

---

(١) لمع الأدلة: ٩٠ – ٩٢، والاقتراح: ١٥٠، والمزهر: ١/ ١٤١.

فلا يجوز احتجاج به.[١] قال السيوطي: "وكأن علّة ذلك خوف أن يكون لـمُولَّدٍ أو من لا يُوثق بفصاحته. ومن هذا يُعلم أنه يُحتاج إلى معرفة أسماء العرب وطبقاتهم".[٢]

وهذا تصريح واضح من ابن الأنباري نظريًا وعمليا بعدم جواز الاستشهاد بالمجهول القائل، بل في الاقتراح نقل عن الإنصاف عدم الجواز في الشعر والنثر.[٣]

لكننا مع ذلك وجدناه يحتجّ بأشعار كثيرة مجهولة القائل،[٤] وكأنّ ما احتج به الكوفيون غير موثوق به من حيث الراوية، وما رواه البصريون موثوق به رواية وإن جُهل قائله.

لكنّ هذا التبرير يبدو غير منطقيٍّ مع ما صرّح به في لمع الأدلة بأن لا بدّ من معرفة القائل وإن صدَر عن ثقة، بل لا بد من اتصال السند، وكلام المجوّزين غير صحيح. وبذلك يظهر أنّه متناقض.[٥]

٧ أبو البقاء العكبري عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦هـ):

مرّ أنه تبع السيرافي في منع الاحتجاج بالمجهول القائل، وله نصّ آخر ردّ فيه شاهدًا لأنه لا يُعرف قائله،[٦] ولأسباب أخرى، والحقّ كما قال محقق الكتاب أنّه يحاول تبرير ردّ شواهد الكوفيين بأي ذريعة.[٧]

---

(١) الإنصاف: ١/ ٢٥٣، ٢٨٢، ٢/ ٣٥٥، ٣٧٣، ٤٧٥، ٦١٧، وأسرار العربية، ٢١٣.

(٢) الاقتراح: ١٢٣، والمزهر: ١/ ١٤١، وخزانة الأدب: ١/ ١٥.

(٣) الاقتراح: ١٢٣.

(٤) ينظر مثلا: الإنصاف: ١/ ٥٦، ١٦٠، ٢٨٥، ٢/ ٦١٥، ٦٢٠.

(٥) حاول د. محمد سالم صالح التبرير له بوجوه، كالاختصار، وصعوبة النسبة، وأنه مستدل وغير مطالب بالإسناد كما قرر في جدل النحو، وهي تبريرات غير منطقية مع كثرة استشهاده بالمجهول. ينظر: أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري: ١٦٣ - ١٦٧، ٢٧٩ - ٢٨٣.

(٦) التبيين عن مذاهب النحويين: ٤٣٣.

(٧) المصدر السابق: ٨٨.

أمّا عمليا فقد استشهد بها في كتبه.[1]

٨ أبو البقاء موفق الدين، يعيش بن علي بن يعيش بن يعيش (ت ٦٤٣هـ):

ردّ ابن يعيش في شرح المفصل الاستشهادَ بخمسة أبيات لأنها مجهولة القائل، وحمل بعضها على الضرورة وبعضها على الشذوذ، وأوّل بيتًا منها،[2] علمًا أنّ أحد هذه الشواهد منسوب،[3] ومع تصريحه بمنع الاستشهاد بهذه الشواهد استشهد بشواهد كثيرة لم يُعرف قائلها.[4]

٩ ابن عصفور علي بن مؤمن (ت ٦٦٩ هـ):

استدلّ بعض النحاة على جواز فتح نون المثنى مع الألف بقول الشاعر:

أعرفُ منها الجِيدَ والعينانَا		ومَنْخَرين أشبَها ظبيانا[5]

(١) ينظر مثلا: التبيين عن مذاهب النحويين: ٢٥٥، ٢٧٩، ٤٥٤، وإعراب الحدث النبوي: ٩٧، ٢٨٤، ٥١٤.

(٢) شرح المفصل: ٢/ ٩، ١٦، ٢٠، ٢٢ – ٢٣، ٣/ ٤٥، ٩/ ١٦. ينظر أيضًا: نواهد الأبكار: ١/ ٣٦٠، وابن يعيش النحوي: ٤٣٧.

(٣) ينظر: ابن يعيش وشرحه المفصل: ١٦٥.

(٤) ينظر مثلا: شرح المفصل: ٤/ ٣٨، ٣/ ٣، ٥/ ٥٨، ١٠/ ١٠١.

(٥) من رجز نُسبَ لرؤبة في ملحق ديوانه ١٨٧؛ وقال أبو زيد الأنصاري: أنشدني المفضّل لرجل من بني ضبّة هلك منذ أكثر من مائة سنة. ويستشهد به على أيضًا على لزوم المثنى الألف. ينظر: النوادر: ١٦٨، وليس في كلام العرب: ٣٣٥، وسرّ صناعة الإعراب: ٢/ ٧٠٥، وشرح المفصّل: ٣/ ١٢٩، ٤/ ٦٤، ٦٧، ١٤٣، والتذييل والتكميل: ١/ ٢٣٩، تخليص الشواهد: ٨٠، ورصف المباني: ٢٤، وتمهيد القواعد: ١/ ٣١٤، والمقاصد النحوية: ١/ ٢٢٥، رقم: ٣١، وشرح الأشموني: ١/ ٣٩، وخزانة الأدب: ٧/ ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٥٧.

علّق ابن عصفور قائلا: " وهذا البيت لا حجة فيه لأنه لا يعرف قائله"،[١] فمنع الاستشهاد به لعدم معرفة قائله، وتبعه فيه أبو حيّان وناظر الجيش،[٢] ولم يعدّه العينيّ مجهولًا لأنّ أبا زيد الأنصاري نسبه لرجل من ضبّة.[٣]

لكنّ تصريح ابن عصفور لم يمنعه من الاستشهاد بأبيات لم يعرف قائلها،[٤] وقد برر له بعض الدارسين ذلك استشهاد النحاة قبله بهذه الشواهد، خاصةً سيبويه.[٥]

١٠ جمال الدين ابن مالك محمد بن عبد الله (ت ٦٧٢هـ) **وبهاء الدين ابن النحاس الحلبي** (ت ٦٩٨هـ):

لابن مالك نصّ صريح مشهور بين النحاة في منع الاحتجاج بالمجهول القائل، مع أنه استشهد بأشعار لم ترد إلا عنده، حتّى اتهمه بعض الباحثين بالتدليس.[٦]

قال ابن مالك: "وأمّا

.... ولكنّني مِن حُبِّها لَعميدُ[٧]

---

(١) شرح جمل الزجاجي: ١/ ١٥٠.

(٢) ينظر: التذييل والتكميل: ١/ ٢٣٩، وتمهيد القواعد: ١/ ٣١٤.

(٣) ينظر: النوادر: ١٦٨، والمقاصد النحوية: ١/ ٢٢٥.

(٤) ينظر مثلا: شرح جمل الزجاجي: ٢/ ٥٥٨، ٥٩٠، ٥٦٥.

(٥) ينظر: منهج ابن عصفور الأشبيلي في النحو والتصريف: ١٨٣.

(٦) اتّهم الباحث فيصل بن علي منصور في بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ابنَ مالك بوضع (٧٠٠) شاهدا في النحو، ونشر البحث بعنوان: تدليس ابن مالك في شواهد النحو عرض واحتجاج، وردّ عليه أ.د رفيع السلمي في مقال: براءة ابن مالك من التدليس والصناعة الشواهد الشعرية: ١٥٠.

(٧) من الطويل، وصدره: يلومُونني في حبِّ ليلي عَواذلي. وقد رواه الفراء: لكميد. وعميد: هدّني الحب، وكميد: حزين. وقد استشهد به الكوفيون على جواز دخول اللام في خبر (لكنّ)، ومنعه البصريون

فلا حجّةَ فيه لشذوذه، إذ لم يُعلم له تتمةٌ ولا قائلٌ، ولا راوٍ عدلٌ يقول: سمعتُ ممن يُوثق بعربيّته. والاستدلال بما هو هكذا في غاية الضعف".[1]

وهذا النصّ عن ابن مالك اشتهر وتناقلته أقلام النحاة، فقال بهاء الدين ابن النحاس في دخول اللام في خبر (لكنّ): "ذهب الكوفيون رحمهم الله إلى جواز دخول اللام معها ... وحجة الكوفيين السماع والقياس، أمّا السّماع فقول الشاعر:

.... ولكنني من حُبِّها لَعمِيدُ

فأدخل اللام مع (لكن) ... والجواب ... [أنّ هذا] البيت لا يُعرف قائله ولا أوّلُه، ولم يُذكر منه إلا هذا، ولم يُنشده أحدٌ مِمّن وُثِقَ في اللغة، ولا عُزي إلى مشهورٍ بالضبط والإتقان، وفي ذلك ما فيه".[2]

وهذا النصّ لابن النحاس اشتهر أيضًا بين دارسي أصول النحو لأنّ السيوطي نقله.[3]

وقد نقل كلامَ ابنِ مالكٍ المراديُّ وأبو حيّان، وابنُ هشام والشاطبيُّ، وناظرُ الجيش والعينيُّ والبغداديُّ، وتبعوه في مقالته، إلا أبا حيان فقد تعقّبه بكلام طويل ذُكر سابقًا.[4]

وعدوه ضرورة أو شذوذا ومنهم من ردّ البيت. وهو في معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٤٦٥، وسر صناعة الإعراب: ١/ ٣٨٠، والمفصل: ٢٩٨، والإنصاف: ١/ ١٧٣، رقم: ١٢٩، وشرح المفصل: ٨/ ٦٢، ٦٤، والتذييل والتكميل: ٥/ ١١٦، والجنى الداني: ٦١٩، ومغني اللبيب: ٣٨٥، رقم: ٥٤٣، وتخليص الشواهد: ٣٥٧، والمقاصد الشافية: ٢/ ٣٤٧، وتمهيد القواعد: ٣/ ١٣٥٢، رقم: ٩٧٢، والمقاصد النحوية: ٢/ ٧٣٤، رقم: ٢٧٤، وخزانة الأدب: ١٠/ ٣٦١، رقم: ٨٦٥.

(١) شرح التسهيل لابن مالك: ٢/ ٢٩.

(٢) التعليقة على المقرب: ٢١٩ - ٢٢٠. وقريب منه في تخليص الشواهد: ٣٥٨ - ٣٥٩.

(٣) الاقتراح: ١٢٤ - ١٢٥، وخزانة الأدب: ١/ ١٦.

(٤) ينظر: التذييل والتكميل: ٥/ ١١٦، والجنى الداني: ٦١٩، ومغني اللبيب: ٣٨٥، والمقاصد الشافية: ٢/ ٣٤٧، وتمهيد القواعد: ٣/ ١٣٥٢، والمقاصد النحوية: ٢/ ٧٣٤، وخزانة الأدب: ١٠/ ٣٦١.

والحقّ أنّ البيت له صدرٌ، ومرويٌّ عن عَلَمٍ من أعلام العربية، وهو الفراء، لكنّ ثَمّة علّة أخرى ذكرها ابن النحاس وهي الضرورة، ومخالفة القياس على الكثير.

ولذلك قال ابن الأنباري عن البيت: "شاذٌّ لا يؤخذ به لقلّته وشذوذه، ولهذا لا يكاد يُعرف له نظير في كلام العرب وأشعارهم، ولو كان قياسًا مطردًا لكان ينبغي أن يكثر في كلامهم وأشعارهم، كما جاء في خبر إنَّ، وفي عدم ذلك دليل على أنه شاذ لا يقاس عليه. وأما قولهم: ((إن الأصل في (لكنَّ) (إنَّ) زيدت عليها (لا) والكاف فصارتا حرفًا واحدًا)) قلنا: لا نسلم؛ فإنّ هذا مجرد دعوى من غير دليلٍ ولا معنى".[١]

أمّا الزمخشري فقد وافق البصريين في منع دخول اللام في خبر (لكنّ)، واستشهد به "على أنّ الأصل (ولكنْ إنّني) كما أنّ أصل قوله تعالى: ﴿لكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾:[٢] لكنْ أنا".[٣]

وقال: "وأمَّا (لكنَّ) فلم تدخل اللامُ في خبرِها في الاختيارِ، وما يُروى:

.... ولَكِنَّنِي في حُبِّهَا لعَمِيدُ

فشاذٌّ، لا يُعَوَّلُ عليه".[٤]

وثَمّة نصّ آخر لابن النحاس كسابقه يصرّح فيه بمنع الاستشهاد بالمجهول القائل، مع أننا نرى في التعليقة عددا غير قليل من الأشعار المجهولة القائل.[٥]

(١) الإنصاف: ١/ ١٧٣.

(٢) الكهف: ١٨/ ٣٨.

(٣) المفصل: ٢٩٨.

(٤) أعجب العجب: ٦.

(٥) ينظر: التعليقة: ٩٥، ٣٥٩، ٣٩٣، ٤٠٥.

قال ابن النحاس: "ولا التفات إلى قول بعض الكوفيين بجواز ظهور (أن) بعد (كي) في مثل هذا، نحو: جئتك لكي أن تُكرمني، وأنّ (أن) هنا للتوكيد لـ(كي)، واستشهد بقول الشاعر:

أردتُ لكيما أن تطيرَ بقِرْبَتي فتَركتُها شَنًّا ببيداءَ بَلْقَعِ"[1]

ثم قال: "والجواب عن البيت الذي استشهد به أنه غير معروف قائله، ولو عرف لجاز أن يكون من ضرورة الشعر، أو يكون جعل (أن) بدلا من (ما)، وليس في المثال المذكور (ما)، فتكون (ما) بدلا منها، أو تكون (أن) زائد، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾[2]، وليست الناصبة للفعل، هذا مع كونه من الشذوذ بمكان مكين".[3]

(١) من الطويل، مجهول القائل، أنشده الفراء عن الكسائي في كتاب الحدود كما نقل أبو حيان. وتطير بقربتي: تسير مسرعًا بقربتي، وشنا: يابسة متخرّقة، والبيداء: الصّحراء، بلقع: خالية. والرواية في المصادر: فتتركها. والشاهد جواز مجيء (أن) بعد (كي) عند الكوفيين. قال في الإنصاف (٢/ ٤٧٥): "إن هذا البيت غير معروف، ولا يعرف قائله، فلا يكون فيه حجة". وهو في معاني القرآن للفرّاء: ١/ ٢٦٢، وشرح كتاب سيبويه: ٣/ ١٩٥، والإنصاف: ٢/ ٤٧٣، رقم: ٣٧٥، والبديع: ١/ ٦١٣، وشرح المفصل: ٧/ ١٩، ٩/ ١٦، وشرح الكافية الشافية: ٣/ ١٥٣٣، رقم: ١٠٠٨، والجنى الداني: ٢٦٥، والتذييل والتكميل: ١١/ ٢٤١، ومغني اللبيب: ٢٤٢، رقم: ٣٣٢، وتمهيد القواعد: ٨/ ٤١٤٣، رقم: ٣٧٩٢، والمقاصد النحوية: ٤/ ١٨٩٠، رقم: ١٠٨٨، وخزانة الأدب: ٨/ ٤٨٤، رقم: ٦٥٣، وشرح أبيات مغني اللبيب: ٤/ ١٥٧.

(٢) يوسف: ١٢/ ٩٦.

(٣) التعليقة: ٤٢٧ – ٤٢٨، والاقتراح: ١٢٣، وخزانة الأدب: ١/١٦. ومثله في منع الاحتجاج بالمجهول القائل ينظر: التعليقة: ٣٠٥.

١١ أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف (ت ٧٤٥ هـ):

أمّا أبو حيان فنصّه السابق صريح في جواز الاستشهاد بالمجهول القائل،[١] ولذلك استشهد به في كتبه،[٢] لكنه نقل بعض الأقوال بمنع الاستشهاد به، ولم يُعقّب عليها،[٣] كما نقل عنه العيني قوله: "هذا البيت مجهول لم ينسبه الشراح إلى أحد فسقط الاحتجاج به".[٤] فيُحمل كلامه في المنع على أنّ السماع لا بدّ أن ينقل عن ثقة حتى يُقبل، وإلّا فلا.

وقد استدرك على الفراء في شاهد استشهد به فقال: "والبيت الذي أنشده الفراء لا يعرف قائله، بل لعله مصنوع، وإذ ثبت كان شاذًا لا يعتد به".[٥] فردّ الشاهد لثلاثة أسباب وهي: جهل القائل، واحتمال كونه مصنوعًا، وشذوذه.

وردّ شاهدًا آخر وردَ في كتاب العين لأنه يعرف قائله، ولأنّ كثيرًا مما وقع في كتاب العين غير صحيح، ثمّ تأوّله بتقدير ثبوته.[٦]

١٢ ابن هشام عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١ هـ):

له قولان صريحان متناقضان في ظاهرهما، كما أنه استشهد بشواهد مجهولة تخالف قوله بالمنع.[٧] قال ابن هشام في قول الشاعر:

---

(١) التذييل والتكميل: ٥/ ١١٧، ١١٨.

(٢) أبو حيان النحوي: ٤٤٠.

(٣) التذييل والتكميل: ١/ ٢٠١، ٢٣٩. إلّا أنّه تعقب الزمخشري في بيت ادّعى الزمخشري أنه مجهول، فنسبه أبو حيّان كما مرّ. البحر المحيط، ٥/ ٤٠٩.

(٤) المقاصد النحوية: ٢/ ٦٧٨.

(٥) التذييل والتكميل: ١/ ٢٠١، وهمع الهوامع: ١/ ٢١٤، وينظر كلام الفراء في معاني القرآن للفراء: ١/ ٤١٢، ٣/ ٢١٣.

(٦) ينظر: التذييل والتكميل: ٥/ ١٤٣، والعين: ٨/ ٣٩٧.

(٧) ينظر: إشكالية الشاهد الشعري: ١٤ – ١٥.

أكثرتَ في العَذْلِ مُلحًّا دائمًا   لا تُكثرنْ أنّي عسيتُ صائمًا[1]

"وأما البيت الأول فمشهور، وطعن فيه عبد الواحد الطَوَّاح في كتاب (بغية الآمل ومنية السائل)، فقال: (هو بيتٌ مجهولٌ لم ينسبه الشُرَّاح إلى أحدٍ، فسقط الاحتجاج به) ولو صحّ ما قاله لسقط الاحتجاج بخمسين بيتًا من كتاب سيبويه، فإنّ فيه ألفَ بيتٍ قد عُرف قائلوها وخمسين مجهولةُ القائلين".[2]

فيظهر من قوله هذا أنه يُجيز الاستشهاد بالمجهول القائل. لكن السيوطي نقل عنه فقال: "وفي تعاليق ابن هشام على الألفية: استدلّ الكوفيون على جواز مَدّ المقصور للضرورة بقوله:

قد علمتْ أُختُ بني السِّعلاء
وعلمت ذاك مع الجِراء
أن نِعمَ مأكولاً على الخَواء
يا لَكَ من تمرٍ ومن شِيْشاء
يَنْشَب في المَسْعَلِ واللَّهَاء[3]

---

(١) تخليص الشواهد: ٣٠٩. والشاهد من الرجز ينسب لرؤبة وجعله الشرّاح مجهول القائل، وهو في ملحقات ديوانه ١٨٥, رقم: ٩١. ويروى «في اللوم» مكان «في العذل» و «لا تعذلي» و «لا تعذلن» و «لا تَلْحني» مكان «لا تكثرنْ». وهو في الخصائص: ١:٩٨، وشرح المفصل: ٧/ ١٤، والجنى الداني: ٤٦٣، والتذييل والتكميل: ٣/ ٩، ٤/ ٢٤٣، ٣٤٨، ٣٦٢، والمقاصد النحوية: ٢/ ٦٧٨، رقم: ٢٤٢، وشرح الأشموني: ١/ ٤٣٤، رقم: ٢٣٢، وخزانة الأدب: ٩/ ٣١٦، رقم: ٧٤٨, وشرح أبيات مغني اللبيب: ٣/ ٣٤١، رقم: ٢٤٧.

(٢) تخليص الشواهد: ٣١٣ – ٣١٤، والمزهر: ١/ ١٤٢، والاقتراح، ١٢٦، وشرح أبيات مغني اللبيب: ٣/ ٣٤١، وخزانة الأدب، ٩/ ٣١٧.

(٣) الأبيات من مشطور الرجز. أنشدها الفرّاء لأعرابي. ويروى: أم بني السعلاء. ويروى: اللِّهاء. ولا شاهدَ فيه. و«بني السعلاء» الغول أو ساحر الجن، و«الجراء» من الجراءة والإقدام، و«ينشب» يعلق،

فَمَدَّ (السِّعلا والخَوا واللَّها) وهي مقصورات. قال: والجواب عندنا أنّه لا يُعلم قائله، فلا حُجّةَ فيه".[(١)]

وكأنّ كلامه هذا مأخوذ عن الإنصاف، فقد علّق ابن الأنباري على هذه الأبيات: "الأبيات إلى آخرها لا حُجّةَ فيها لأنّها لا تُعرف ولا يُعرف قائلها، ولا يجوز الاحتجاج بها، ولو كانت صحيحةً لتأولناها على غير الوجه الذي صاروا إليه".[(٢)]

فنَصُّ ابنِ هشام الثاني يمنع الاحتجاج بالمجهول القائل، بخلاف نصّه الأول، وكأنه أراد تقييد الاستشهاد به بنقل الثقة كسيبويه، ولذلك استشهد به كثيرًا في كتبه. [(٣)]

و«المسعل» موضع السعال. والأبيات في المقصور والممدود: ٥٢، ٥٩، وشرح كتاب سيبويه: ١/ ٢١٣، وفيه: "وهذه أبيات غير معروفة، ولا يعرف قائلها، وغير جائز الاحتجاج بمثلها. ولو كانت صحيحة لم يعوزنا تأوّلها على غير الوجه الذي تأوّلوه عليه"، والإنصاف: ٢/ ٦١٤، رقم: ٤٥٤، وارتشاف الضرب: ٥/ ٢٣٨٥، وفي سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: ٢/ ٨٧٤، ونسبها لأبي المقدام بيهس بن صهيب بن عمر الأموي المتوفَّى نحو سنة ١٠٠هـ كما في الأعلام: ٢/ ٨١، والمخصص: ٥/ ١٤، والمقاصد النحوية: ٤/ ٢٠١٨، رقم: ١١٨٦، وقال فيه: "قائله أعرابي من أهل البادية، قاله الفراء ولم يسمه". وشرح الكافية الشافية: ٤/ ١٧٦٨، رقم: ١١٦٨، ١١٩٦، الرابع والخامس فقط، ولسان العرب: مادة (ل ه و) ١٥/ ٢٦٢، والمقاصد الشافية: ٦/ ٤٢٤، وتاج العروس: مادة (ل ه و) ٣٩/ ٥٠٠، وفي الخصائص: ٢/ ٢٣١، ٣١٨: ينشب في المسعل واللهاءِ أنشب من مآشرٍ حِداءِ

(١) الاقتراح: ١٢٤ - ١٢٦، والمزهر: ١/ ١٤١ - ١٤٢، وخزانة الأدب: ١/ ١٥. ومثله في منع الاستشهاد بالمجهول القائل: تخليص الشواهد: ١٠٦، قال معلقًا على بيت: "وفي النفس من هذا البيت شيء، لأنا لم نعرف له قائلاً ولا نظيرًا" ومغني اللبيب: ٣٨٥.

(٢) الإنصاف: ٢/ ٧٥٠.

(٣) ينظر مثلا: مغني اللبيب: ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٣، ٦٠٤.

١٣ جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ):

نقل السيوطي عن ابن الأنباري منع الاستشهاد بشعر أو نثر لا يعرف قائله، ثمّ قال: "وكأن علة ذلك خوف أن يكون لمولّد أو من لا يوثق بفصاحته. ومن هذا يُعلم أنّه يُحتاج إلى معرفة أسماء العرب وطبقاتهم". ثم نقل كلامَ ابن النحاس في المنع، وابنِ هشام في المنع والتجويز، فلمّح إلى قيد رواية الثقة له.(١) هذا نظريّا، أمّا علميًا فشأنه شأن مَن قبله في كثرة الاستشهاد بالمجهول.(٢)

١٤ البغدادي عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ):

نقل البغدادي ما ذكره السيوطي في الاقتراح عمّن يستشهد به ثم قال: "وعُلم ممّا ذكرنا من تبيين الطبقات التي يصحّ الاحتجاج بكلامها أنّه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يُعرف قائله. صرّح بذلك ابن الأنباري في كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف. وعلّةُ ذلك مخافةُ أن يكون ذلك الكلام مصنوعًا أو لمولّدٍ أو لمن لا يوثق بكلامه، ولهذا اجتهدنا في تخريج أبيات الشرح وفحصنا عن قائليها، حتى عزونا كل بيت إلى قائلة إن أمكننا ذلك، ونسبناه إلى قبيلته أو فصيلته وميّزنا الإسلاميَّ عن الجاهلي، والصحابيَّ عن التابعي وهلمَّ جرًّا، وضممنا إلى البيت ما يتوقف عليه معناه، وإن كان من قطعة نادرة أو قصيدة عزيزة أوردناها كاملة، وشرحنا غريبها ومشكلها، وأوردنا سببها ومنشأها، كل ذلك بالضبط والتقييد ليعم النفع ويؤمن التحريف والتصحيف، وليوثق بالشاهد لمعرفة قائله ويدفع احتمال ضعفه.

قال ابن النحاس..." وذكر نصيه ثم قال: "ويؤخذ مِن هذا أنّ الشاهد المجهولَ قائلُه وتتمته إن صَدَرَ من ثقةٍ يُعتمد عليه قُبل، وإلّا فلا، ولهذا كانت أبيات سيبويه أصحَّ الشواهد اعتمد عليها خَلَفٌ بعدَ سَلَفٍ، مع أن فيها أبياتًا عديدةً جُهل قائلوها، وما عيب بها ناقلوها،

(١) الاقتراح: ١٢٣ – ١٢٧، ١٥٥ – ١٥٦، والمزهر: ١/ ١٤١ - ١٤٢.

(٢) أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق: ١٣١.

وقد خرج كتابه إلى الناسِ والعلماءُ كثيرٌ، والعنايةُ بالعلم وتهذيبه وَكِيدَةٌ، ونُظر فيه وفُتّش، فما طَعَنَ أحدٌ من المتقدّمين عليه، ولا ادّعى أنه أتى بشعرٍ مُنْكرٍ وقد روى في كتابه قِطعةً من اللغة غريبةً لم يُدرك أهل اللغة معرفةَ جميعِ ما فيها، ولا ردُّوا حرفًا منها.

قال الجرمي: نظرتُ في كتاب سيبويه فإذا فيه ألفُ وخمسون بيتًا، فأمّا الألفُ فقد عرفتُ أسماء قائليها فأثبتُها، وأمّا الخمسون فلم أعرف أسماء قائليها. فاعترف بعجزه ولم يطعن عليه بشيءٍ. وقد روي هذا الكلام لأبي عثمان المازني أيضًا.

ولكون أبياته أصحَّ الشواهد التزمنا في هذا الشرح أن ننص على ما وجد فيه منها بيتًا بيتًا، ونميزها عن غيرها ليرتفع شأنُها ويظهر رجحانها". (١)

وقال في موطن آخر: "وهذا البيتُ وإن كان من شواهد سيبويه لا يُعرف ما قبله ولا ما بعدَه ولا قائلُه، فإنّ سيبويه إذا استشهد ببيتٍ لم يذكر ناظمه، وأمّا الأبيات المنسوبة في كتابه إلى قائليها فالنسبة حادثة بعده، اعتنى بنسبتها أبو عمرَ الجرمي ...

وإنما امتنع سيبويه من تسمية الشعراء لأنّه كرِه أن يذكر الشاعرَ وبعضُ الشعرِ يُروى لشاعرين، وبعضُه منحولٌ لا يُعرف قائله لأنه قدُم العهدُ به، وفي كتابه شيءٌ مما يروى لشاعرين، فاعتَمد على شيوخه، ونَسَبَ الإنشادَ إليهم، فيقولُ: أنشدنا، يعني الخليل، ويقول: أنشدنا يونس، وكذلك يفعل فيما يحكيه عن أبي الخطّابِ وغيرِه ممن أخَذَ عنه، وربما قال أنشدني أعرابي فصيحٌ.

وزعم بعض الذين ينظرون في الشعر أنّ في كتابه أبياتًا لا تُعرف، فيقال له: لا ننكر أن تكون أنت لا تعرفها ولا أهل زمانك، وقد خرج كتاب سيبويه إلى الناس والعلماءُ كثيرٌ..." (٢) وذكر كلامه السابق، ونقل أقوال العلماء في فضل كتاب سيبويه.

(١) خزانة الأدب: ١/ ١٥ – ١٦.

(٢) خزانة الأدب: ١/ ٣٦٩ – ٣٧٠.

ويتّضح من قوله أنّه يُجيز الاستشهاد بالمجهول إن رواه ثقةٌ، وإلا فلا.

١٥ شارحا الاقتراح: ابن عَلّان محمد علي بن محمد الصّدِّيقي (ت ١٠٥٧هـ) ومحمد بن الطِّيِّب الفاسي (ت ١١٧٠ هـ)

قال ابن علاّن معقّبًا على جهل القائل في الأبيات الخمسين في كتاب سيبويه: "الواجب كون الشاهد معروفاً حالَ الاستشهاد به، وطروءُ الجهالة من بعدُ بقائله لا يضرّ في ثبوتِه ما ثبت به حال استقامته، فسيبويهِ ما استدلّ بكُلٍّ،[١] وسكت له مخالفوه، وقامت حجّته عليهم إلاّ وكلٌّ منها معروفُ القائل، ثم طرأت الجهالة بقائلي تلك الخمسين، فلا ينتقض البناء بعد ثبوته".[٢]

وهذا القول ليس ببعيد عن قول البغدادي، فهو يقبل الاستشهاد بالمجهول ما كان مرويا عن إمام كسيبويه، وهذا الجهل لا يلزم عنه جهل الراوي بقائله، ومادام الأمر كذلك فلا يلزم معرفة القائل ما كان الراوي إماما كسيبويه، له من ينتقده ويتعقبه.

وهناك نصوص أخرى كثيرة يردّ النحاة فيها الاستشهاد بالمجهول،[٣] وكل الذين ردّوه نظريًا استشهدوا به عمليًا،[٤] ولكن من يدقق في ردّهم يجد أنّ احتجاجهم على خصمهم بمنع الاستشهاد بالمجهول لا يكون وحده، بل مع دليل آخر، كمخالفة القياس وأنه شاذٌّ أو ضرورة لا يقاس عليه، أو احتمال الشاهد للتأويل.

(١) أي: بكلّ من الخمسين المجهولة القائل.

(٢) داعي الفلاح: ٢٩٠، وقريب منه في فيض نشر الانشراح: ١/ ٦٢٧.

(٣) ينظر: لسان العرب: مادة (ق و ف) ٩/ ٢٩٣، وتمهيد القواعد: ١/ ٣١٤، والمقاصد النحوية: ١/ ٢٢٧، ٢٦٤، ونواهد الأبكار وشوارد الأفكار، ١/ ٣٦٠، وتاج العروس: مادة (ق و ف) ٢٤/ ٢٩٠.

(٤) ينظر: الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: ١٤٤.

خاتمة:

هذه أهم النتائج التي توصّل إليها البحث في الاستشهاد بشعر مجهول القائل:

١. هناك نصوص أخرى في منع الاستشهاد به وفي جوازه، غير التي نقلها السيوطي في الاقتراح، وهي نصوص غير قليلة.
٢. كل النحاة الذين صرّحوا بمنع الاستشهاد به نظريًّا استشهدوا به عمليًّا.
٣. إذا نصّ النحويّ على منع الاستشهاد بشاهدٍ بذريعة أنه مهجول القائل تبعه كثير ممن بعده.
٤. كثير من الشواهد النحويّة مجهولة القائل عُرف قائلها، ومع ذلك استمرّ بعض النحاة على المنع بالذريعة ذاتها، كما ظهر عند الزمخشري.
٥. منع بعض النحاة الاستشهاد به لكونه مظِنّة الوضع والصنعة كأبي حيّان.
٦. بعض النحاة كانت لهم نصوص متناقضة في الجواز والمنع كابن هشام.
٧. معظم الذين منعوا الاستشهاد بشعر لا يُعرف قائله كانت لهم حُجّة أخرى في المنع كالضرورة والشذوذ وأنها قليلة لا يُقاس عليها أو مؤوّلة على القياس.
٨. إنّ شرط الاستشهاد بالشعر المجهول القائل أن يكون مرويًّا عن عالمٍ ثقة.

المصادر والمراجع

ابن يعيش النحوي، د. عبد الإله نبهان، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

ابن يعيش وشرحه المفصل، د. عبد اللطيف الخطيب، الكويت، جامعة الكويت، ١٩٩٩م.

أبو حيان النحوي. خديجة الحديثي. بغداد: منشورات مكتبة النهضة، ط١، ١٩٦٦م.

إتحاف فضلاء البشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطيّ البناء، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

ارتشاف الضرب من لسان العرب، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

الاستدلال النحوي في كتاب سيبويه وأثره في تاريخ النحو، د. أمان الدين حتحات، دار الرفاعي، ودار القلم العربي، ط١، سوريا، حلب، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

أسرار العربية، أبو البركات ابن الأنباري، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

اشتقاق أسماء الله، أبو القاسم الزجاجي عبد الرحمن بن إسحاق، تحقيق: د. عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

إشكالية الشاهد الشعري الجهل بالنسبة وتعدد الرواية، د. جودة مبروك محمد، مكتبة الآداب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧م،

أصول النحو دراسة في فكر ابن الأنباري، د. محمد سالم صالح، دار السلام، ط١، القاهرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

أصول النحو عند السيوطي بين النظرية والتطبيق، عصام عيد فهمي أبو غريبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م.

الأصول في النحو، أبو بكر ابن السراج، ابن السرّاج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط٤، بيروت/ ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

أعجب العجب شرح لامية العرب، جار الله الزمخشري، ط٣، مصر، ١٣٢٤هـ.

إعراب الحدث النبوي، أبو البقاء العكبري، تحقيق: د. عبد الإله نبهان، منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط٢، ١٤٠٧ه - ١٩٨٦م.

إعراب القرآن. النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١ هـ.

الأعلام، خير الدين الزركلي، دار الملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

الاقتراح في أصول النحو وجدله، جلال الدين السيوطي تحقيق: محمود فجال، دار القلم، ط ١، دمشق، ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م.

إنباه الرواة على أنباه النحاة، علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م.

الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات ابن الأنباري، المكتبة العصرية، ط١، بيروت، ٢٠٠٣م.

الإيضاح في شرح المفصل، ابن الحاجب، ابن الحاجب، تحقيق: إبراهيم محمّد عبد الله، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، دمشق، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م.

البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠١ م.

بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط٣، القاهرة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

البديع في علم العربية، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، تحقيق: د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، ط١، مكة المكرمة، ١٤٢٠ هـ.

براءة ابن مالك من التدليس والصناعة الشواهد الشعرية، أ.د رفيع السلمي، مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، العدد السابع، ١٤٣٦ه — ٢٠١٥م.

بغية الوعاة، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م.

التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

تدليس ابن مالك في شواهد النحو عرض واحتجاج، فيصل بن علي منصور، دار الألوكة للنشر، ط١، الرياض، ١٤٣٥ه- ٢٠١٥م.

التذييل والتكميل في شرح التسهيل، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ودار كنوز إشبيليا السعودية، ط١، صدر الجزء الأول منه ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م. وبعده صدرت بقية الأجزاء.

التصريح بمضمون التوضيح في النحو، الشيخ خالد الأزهري، تحقيق: محمد باسل عيون السود (: دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

التعليقة على المقرب، بهاد الدين ابن النحاس الحلبي، تحقيق: د. جميل عبد الله عويضة، وزارة الثقافة، كتاب الشهر، ط١، الأردن – عمان، ٢٠٠٤م.

التفسير البسيط، الواحدي، عمادة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، السعودية، ١٤٣٠ ه.

تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، ناظر الجيش، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، القاهرة، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م.

تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

جهود السيرافي النحوية من خلال شرحه على كتاب سيبويه، مناهل عباس أحمد عوض السيد، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان، كلية اللغة العربية، السودان، ١٤٠٣٣ه - ٢٠١٢م.

الحجة للقرّاء السبعة، أبو علي الفارسيّ، تحقيق: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، ط١، دمشق، ١٩٩٣م.

خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، البغدادي، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت.

داعي الفلاح لمخبيات الاقتراح، ابن علان الصديقي، تحقيق: أويس ياسين ويسي، جامعة البعث، رسالة ماجستير، سورية، ٢٠١١م.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، د. فاضل السامرائي، مطبعة الإرشاد، دار النذير، بغداد، ١٣٩٠ه، ١٩٧١م.

ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق: د. حسين نصار، دار مصر للطباعة، القاهرة.

ديوان رؤبة، ضمن مجموع أشعار العرب، تصحيح وترتيب وليم بن الورد البروسيّ، طبعة برلين، ١٩٠٣م.

السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ابن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

سر صناعة الإعراب، ابن جني، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم، ط١، دمشق، ١٩٨٥.

سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشاهد الشعريّ المجهول إشكاليّة المنهج والرواية، ومعايير الاحتجاج به، أ.د صباح عطيوي عبّود، وأ: محمد مناضل عباس، مجلة كلية الفقه / مجلة فصلية علمية محكّمة / العدد (٣٠)، العراق، ٢٠١٩م،

الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، الشهري أهميته وأثره، ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط١، الرياض، ١٤٣١ هـ.

الشاهد وأصول النحو عند سيبويه، د. خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٧٤م.

شرح أبيات المفصل والمتوسط، الشريف الجرجاني، تحقيق: د. عبد الحميد جاسم محمد الفياض الكبيسي، دار البشائر الإسلامية، ط١، بيروت، ١٤٢١ه- ٢٠٠٠م

شرح أبيات سيبويه، أبو جعفر النحاس، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط١، بيروت، ١٤٠٦ه – ١٩٨٦م.

شرح أبيات مغني اللبيب، البغدادي، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد دقاق، دار المأمون للتراث، ط١، دمشق، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، الأُشْمُوني، نور الدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

شرح التسهيل، ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، ط١، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

شرح الدماميني على مغني اللبيب، بدر الدين الدماميني محمد بن أبي بكر، تحقيق: الشيخ أحمد عزّو عناية، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٤٢٨ هـ.

شرح الكافية الشافية، ابن مالك، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

شرح المفصل، ابن يعيش الحلبي، إدارة الطباعة المنبرية، مصر.

شرح جمل الزجاجي، ابن عصفور، تحقيق: د. صاحب أبو جنان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، العراق، ١٤٠٢ه – ١٩٨٢م.

شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الإستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

شرح شواهد الشافية، البغدادي، مطبوع مع شرح شافية ابن الحاجب للإستراباذي.

شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٨ م.

شرح نقائض جرير والفرزدق برواية اليزيدي عن السكري عن ابن حبيب عنه، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد إبراهيم حور - وليد محمود خالص (: المجمع الثقافي، ط٢، الإمارات - أبو ظبي، ١٩٩٨م.

شواهد الشعر في كتاب سيبويه، د. خالد عبد الكريم جمعه، دار الشرقية، ط٢، مصر، ١٤٠٩ه – ١٩٨٩م.

الشواهد الشعرية في إعراب القرآن للنحاس، دراسة نحوية دلالية، صالح علي محمد النهاري، (: رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان، كلية اللغة العربية، السودان، ٢٠٠٦م.

الشواهد النحوية بين المجهول النسبة والقراءات القرآنية المفصل للزمخشري أنموذجا، د. كيان أحمد حازم، الشواهد النحوية بين المجهول النسبة والقراءات القرآنية المفصل للزمخشري، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بغداد كلية الآداب، العدد ٧٥، بغداد، ٢٠١٢م.

الشواهد والاستشهاد في النحو، د. عبد الجبار علوان نائلة، مطبعة الزهراء، ط١، بغداد، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

ضرائر الشعر، ابن عصفور، تحقيق: د. السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٨٠ م.

طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر الزُبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، القاهرة.

عمدة الكتاب، النَّحَّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم - الجفان والجابي للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، دار ومكتبة الهلال، ط١، بغداد، ١٩٨٦م.

الغريب المصنف، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، تحقيق: د. محمد المختار العبيدي، دار مصر، ط٢، القاهرة، ١٤١٦ه — ١٩٩٦م، مصورّة عن تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ودار سحنون.

فيض نشر الانشراح من روض طيّ الاقتراح، لأبي الطيب الفاسي، تحقيق: د. محمود فجال، دار البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، ط١، دبي،١٤٢١ه، ٢٠٠٢م.

كتاب الجيم، أبو عمرو الشيباني إسحاق بن مرّار، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، أبو علي الفارسيّ، تحقيق: د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

كتاب اللامات، أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر، ط٢، دمشق، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، ط١، بيروت.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي، ط ٣، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

الكشف عن وجوه القراءات السبع، مكي بن أبي طالب، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، دمشق، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: عدد من الباحثين، دار التفسير، ط١، جدة، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.

اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري، تحقيق: غازي مختار طليمات ود. عبد الإله نبهان، دار الفكر، ط٢، بيروت ودمشق، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤ هـ.

لمع الأدلة في أصول النحو، أبو البركات ابن الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، سورية، ١٩٥٧م.

ليس في كلام العرب، ابن خالويه، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

مجالس ثعلب، ثعلب، أبو العباس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون.

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد٤٩، ١٩٧٤م.

المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، تحقيق: علي النجدي ناصيف، وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شبلي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيدة، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (: دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت.

مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤٠٥ه — ١٩٨٤م.

معاني القراءات، الأزهري، أبو منصور الأزهري، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ط١، السعودية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.

معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.

معاني القرآن، الأخفش، الأخفش الأوسط، تحقيق: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

معاني القرآن، الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة.

معجم القراءات، عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، ط١، دمشق، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٦، دمشق، ١٩٨٥م.

مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المفصل في علم العربية، جار الله الزمخشري، تحقيق: د. فخر صالح قدارة، دار عمّار للنشر والتوزيع، ط١، الأردن -عمّان، ١٤٢٥ه — ٢٠٠٤م.

المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، الشاطبي، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي، جامعة أم القرى ط١، مكة المكرمة، ٢٠٠٧م.

المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، تحقيق: أ. د. علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، القاهرة، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

المقتضب، المبرد، المبرد، تحقيق: د. محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

المقصور والممدود، الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، تحقيق عبد الإله نبهان ومحمد خير البقاعي، دار قتيبة، ١٤٠٣ه – ١٩٨٣م.

الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، ط١، بيروت، ١٩٩٦م

المنصف شرح كتاب التصريف، ابن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف، ط١، القاهرة، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤م.

منهج ابن عصفور الأشبيلي في النحو والتصريف، د. جميل عبد الله عويضة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

منهجية المبرد في الاستدلالات النحوية، أ.د الوليد حسن علي المسلم، حوليات الآداب واللغات، دولية علمية محكمة. كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، الجزائر – المسيلة، المجلد ٨ ٢- ع ١٥ 2020م.

النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة.

النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري، تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، السيوطي، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرّمة، الجزء الأول أطروحة دكتوراه للطالب أحمد حاج محمد عثمان.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.

Kaynakça / References

Abu Hayyan Alnahawi. Khadija Hadithi. Baghdad: Manshorat Maktaba Al-Nahda, Ta 1, 1966m.

Ajab Alajab shrah Liomyt Aarb, Jarallah Al-Zamakhshari, Ta 3, Masr, 1324 H.

Al-Ain, Al-Khalil bin Ahmed Al-Farahidi, Tahkik: Dr. Mehdi Makhzoumi wa d. Ibrahim Al-Samarrai, Wazaret Althkafa wa Alelam, Dar wa Maktaba Al-Hilal, 1, Baghdad, 1986M.

Al-Alam, Khair Al-Din Al-Zarkali, Dar Almalayin, Ta 15, 2002 M.

Al-Badi' fi Alam Alarbia, Majd Al-Din Abu Al-Saadat Al-Mubarak Bin Muhammad Bin Al-Atheer, Tahkik : Dr. Fathi Ahmed Ali Al-Din, Jameaa Umm Al-Qura, TA 1r, Makkah Al-Mukarramah, 1420 H.

Al-Bahr Al-Moheet, Abu Hayyan Al-Andalusi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1, Beirut, 2001.

Al-Durr Al-Masoon fi Al-Kitab Al-Ulum, Al-Samin Al-Halabi, tahkik: Ahmad Muhammad Al-Kharrat, Dar Al-Qalam, Demashk.

Aledah fi Sharh al-Mofassal, Ibn al-Hajib, Ibn al-Hajib, Tahkik: Ibrahim Muhammad Abdullah, Dar Saad al-Din Liltibaah, wa Alnshr wa Altwozih, Ta 1, Demashk, 1425 H - 2005M.

Al-Gharib Al-Musannaf, Abu Obaid Al-Qasim bin Salam, Tahkik : Dr. Muhammad Al-Mukhtar Al-Obaidi, Dar Misr, Ta 2, Alkahirah, 1416 H - 1996 AD, Mosawra aan Townis: Almajmaa Altownosi Lilulum wa Aladab wa Alfonon wa Dar Sahnoun.

Alhejet Lilkoraa Alsabah, Abu Ali Al-Farsi, Tahkik: Badr Al-Din Kahwaji, wa Bashir Jowaijati, Dar Al-Mamoun Liltorath,Ta 1, Demashk, 1993M.

Alinsaf fi Sharh Alkhelaf, Abu Al-Barakat Ibn Al-Anbari, Al-Mataba Al-Asriyya, Ta 1, Beirut, 2003M.

Alistidlla Alnahawi fi Kitab Sibawayh wa Athro fi Tarikh Alnaho, D. Aman al-Din Hathat, Dar al-Rifai, wa Dar al-Qalam al-Arabi, Ta 1, Sorya, Halab, 1427 H - 2006 M.

Aljena Aldani fi Horof Almagani, Al-Muradi, Tahkik: Dr. Fakhr al-Din Qabawah, Muhammad Nadim Fadel, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1, Beirut, 1413 H - 1992M.

Alkashaf, Al-Zamakhshari Jarallah, Dar Al-Kitab Al-Arabi, ta 3 , Beirut, 1407 H.

Alkashf aan Alwojoh Alkeraat Alsabeh, Makki bin Abi Talib, Matboaat Majmaa Alogo Alarbia , Ta 1 , Demashk, 1394 H - 1974M.

Alkashf wa Albayan aan Tafsir Al-Qur'an, Al-Thalabi, Abu Ishaq Ahmed bin Ibrahim Al-Thalabi, Tahkik: Add min Albahetheen, Dar Al-Tafsir, Ta 1, Jeddah, 1436 H - 2015M.

Alkhasais, Ibn Jinni, Tahkik: Muhammad Ali Al-Najjar, Dar Al-Huda, Beirut.

Al-Labbaf fi Al-Illal Al-Binaa Al-Arabi, Abu Al-Baqa Al-Akbari, Tahkik: Ghazi Mukhtar Tulaimat wa Dr. Abdul Ilah Nabhan, Dar Al-Fikr, Ta 2 , Beirut wa Demashk, 1422 H - 2001 AD

Almakased Alnahaowyeh fi Sharh Alshwahed Alshroh Alalfyeh, Tahkik: A. Dr.. Ali Mohamed Fakher, A. Dr.. Ahmed Mohamed Tawfiq Al-Sudani, d. Abdul Aziz Muhammad Fakher, Dar Al Salam Lil-Tebaah, wa Alnasher, wa Altowzea wa Altrjama, Ta 1, Alkahirah, 1431 H - 2010M.

Almakased Alshafyeh fi Sharh Alkholasa Alkafyeh, Al-Shatibi, Tahkik: Ayyad bin Eid Al-Thubaiti, Umm Al-Qura Jameah,Ta 1, Makkah Al-Mukarramah, 2007M.

Al-Maqsour wa Al-Mamdood, Al-Far`, Abu Zakaria Yahya bin Ziyad, Tahkik by Abd al-Ilah Nabhan wa Muhammad Khair al-Baq`i, Dar Qutaiba, 1403 H - 1983M.

Al-Mizhar fi Ulum Alogo wa Anwaaha, Jalal Al-Din Al-Suyuti, Tahkik: Muhammad Ahmad Jad Al-Mawla, wa Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, wa Ali Muhammad Al-Bajawi, Dar Al-Jeel, Beirut.

Al-Mofassal fi Ulm Alarbia, Jarallah Al-Zamakhshari, Tahkik : Dr. Fakhr Saleh Qadara, Dar Ammar Lil-Alnasher wa Altowzea, Ta 1 , Alordon - Amman, 1425 H - 2004M.

Almoharrer Alwajez fi Tafsir Al- Kitab Alazziz, Ibn Attia, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, TA 1, Beirut, 1422 H, 2001M.

Almokhses, Abu al-Hasan Ali bin Ismail bin Sayda, Tahkik: Khalil Ibrahim Jaffal (: Dar Ehyya Alltorath Alarbi, Ta 1, Beirut, 1417 H - 1996 AD).

Almoktadb, Al-Mubarrad, Al-Mubarrad, Tahkik: Dr. Muhammad Abdul-Khaleq Udayma, Lijnat Ehyya Altorath Alarbi, Alkahirah, 1415 H, 1994M.

Al-Monsef Sharh Al-Kitab of Al-Tasrif, Ibn Jinni, Tahkik: Ibrahim Mustafa wa Abdullah Amin, Wazaret Almaaref, Ta 1 , Alkahirah, 1373 H, 1954M.

Al-Muhtasib fi Tabyyen Wojoh Showz Alkeraat wa Aledah aanha, Ibn Jinni, Tahkik : Ali Al-Najdi Nassif, Abdel Halim Al-Najjar, wa Abdel-Fattah Ismail Shibli, Almajalis Alalla Lilshoon Alislamyye, Alkahirah, 1415 H, 1994M.

Al-Mumti' Al-Kabeer fi Al-Tasrif, Ibn **Asfour**, Tahkik : Dr. Fakhruddin Qabawa, Maktabet Lebnan, Ta 1 , Beirut, 1996 M

Alnasher fi Alkeraat Alasher, Ibn Al-Jazari, tahkik: Ali Muhammad Al-Dabaa, Almatbaa Altejayeh Alkobra, Alkahirah.

Alnawader fi Aloga, Abu Zaid Al-Ansari, Tahkik: Dr. Muhammad Abdul Qadir Ahmad, Dar Al-Shorouk, Ta 1, Beirut, 1401 H - 1981M.

Alsabeh fi Alkeraat, Ibn Mujahid, Ibn Mujahid, Tahkik: Shawqi Dhaif, Dar Al-Maaref, Ta 2, Alkahirah, 1400 H.

Alshahed Al shaari fi Tafser Qur'an Alkarim, Al-Shahri,Ahamyeto wa Athro, wa Manahej Almofasreen di Alestshhad bih, d. Abdul Rahman bin Maada Al-Shehri, Maktabet Dar Al-Minhaj Lilnasher wa Altowzeaa, Ta 1, Al-Riyadh, 1431 H.

Alshhed Alshaari Almajhol Eshkalyet Almanhj wa Alrowye, wa Maayer Alehtejaj bih , A. Dr. Sabah Attiwi Abboud, wa A. Muhammad Munadil Abbas, Majalet Keleyet Alfakeh/ Majalet Fasleh Ulmyeh Mohakameh/ Aladd (30), Aliraq, 2019 M,

Altaalekh Al-Muqrib, Bahad Al-Din Ibn Al-Nahhas Al-Halabi, Tahkik: Dr. Jamil Abdullah Oweida, Wazarit Althkafa, Ketab Alashhar, Ta 1, Alordon - Amman, 2004M.

Altabyin an Mazahb Al-Basryan wa AlKufiyan, Abu Al-Baqa Al-Akbri, Abdullah bin Al-Hussein, Tahkik: Dr. Abdul Rahman Al-Othaimeen, Dar Al-Gharb Al-Islami, Ta 1, Beirut, 1406 H - 1986M.

Altafser Albaset, Al-Wahidi, Amadit Aljameh Imam Muhammad bin Saud Islamyah, Ta 1, Saudyeh , 1430 H.

Altsreh Bimadmoon Altowdeh fi Alnaho, Sheikh Khaled Al-Azhari, Tahkik: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud (: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, 1, Beirut, 1421 H - 2000 AD

Altzyel wa Altakmel fi Shrh Altashel, Abu Hayyan Al-Andalusi, Tahkik: Hassan Hindawi, Dar Al-Qalam, Demashk, wa Dar Knoz Eshbelia,Alsaudia, ta 1, Sadar Aljazh Alawal miho 1418 H, 1998M. wa baado Sadart bakeyt Alajaah.

Artishaf Aldarb min Lisan Al-Arab, Muhammad bin Yusuf Abu Hayyan Al-Andalusi, Tahkik: Rajab Othman Muhammad, Maktaba Al-Khanji, 1, Alkahirah, 1418 H - 1998 M.

Asrar Al-Arabiya, Abu Al-Barakat Ibn Al-Anbari, Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam, Ta 1, Beirut, 1420 AH - 1999 M.

Baraet Ibn Malik min Altadlis wa Senaat Alshwahed alshaaryh, A. Dr. Rafia Al-Salami, Majalet Majmaa Alogo Alarbia ala Alshbaka Alalamih, Adad alsabaa, 1436 H - 2015M.

Bogyt Alwaat, Jalal Al-Din Al-Suyuti, Maktaba Al-Asriya, Beirut, 1419 H - 1998M.

Bohoth wa Makalat fi Aloga, D. Ramadan Abdel-Tawab, Maktaba Al-Khanji , Ta 3, Alkahirah, 1415 H-1995M.

Daai Alfalah Lmokhbayet, Ibn Allan Al-Siddiqi, Tahkik: Owais Yassin Wissi, Jameha Al-Baath, Resalit Majester , Sourya, 2011.

Dara’ir Alsher, Ibn Asfour, Tahkik: Dr. Alsyed. Ibrahim Muhammad, Dar Al-Andalus Liltebaah wa Alnasher wa Altowzeah, Ta 1, Beirut, 1980M.

Derasat Alnahwyeh aw Allgawyeh enda Al-Zamakhshari, d. Fadel Al-Samarrai, Matbah Al-Irshad, Dar Al-Nazir, Baghdad, 1390 H, 1971M.

Diwan Jamil Buthaina, Jamah wa Tahkik: Dr. Hussein Nassar, Dar Masir Liltebaah, Alkahirah.

Diwan Roya, Domin Majmoah Ashaar Alarb, Tashih wa Tartib William Ibn Al-Ward Albrosi, Tabit Berlin, 1903M.

Ektirah fi Alosol Alnaho wa Jadalah, Jalal Al-Din Al-Suyuti, Tahkik: Mahmoud Fajal, Dar Al-Qalam, Ta1, Demashk, 1409 - 1989 M.

Entibah Alriwah Ala Anbah Alnohat, Ali bin Youssef Al-Qafti, Tahkik: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Alkahirah, Moasasit Alkutub Althkafiya, Beirut, Ta 1, 1406 H - 1982M.

Erab Al Qur'an. Al-Nahhas, Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad bin Ismail bin Younis Al-Muradi Al-Nahwi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Ta 1, Beirut, 1421 H.

Erab Hadith Alnabawi, Abu Al-Baqa Al-Akbari, Tahkik : Dr. Abdul Ilah Nabhan, Manshorat Majmaa Aloga Alarbia bi Demashk, Ta 2, 1407 H. - 1986 M.

Etihaf Fodolaa Albashar , Ahmed bin Muhammad bin Ahmed bin Abdul Ghani Al-Damiati Al-Banna, Tahkik: Shaaban Muhammad Ismail, Alam alkotob , Ta 1, Beirut, 1407 H, 1987 M.

Fayd Nashr Al-Inshirah min Rawd Tayy Alekterah,Li-Abi Al-Tayyib Al-Fassi, Tahkik: Dr. Mahmoud Fajal, Dar Albohoth Lilderasat Alislamyeh wa Ehyaa Altorath ,Ta 1, Dubai, 1421 H, 2002M.

Hamaa Alhowamaa fi Sharh Aljwamaa, Jalal Al-Din Al-Suyuti, Tahkik: Abdul Hamid Hindawi, Almaktabeh Al-Tawfiqia - Masir.

Ibn Yaish Alnahawi, D. Abdul Ilah Nabhan, Manshorat Itehad Kotab Arab, Demashk, Ta 1, 1997m.

Ibn Yaish Wa Sharho Mofasal, D. Abdul Latif Al-Khatib, Kuwait, Jmeah Kuwait, 1999m.

Ishkalit Alshahid Alshari Aljahli balnsbh wa Altadod Alriwayh, D. Gouda Mabrouk Muhammad, Maktaba Aladab, Ta 1, Alkahirah, 2007 M,

Ishtikak Asmaa Allah, Abu Al-Qasim Al-Zajji Abdul Rahman bin Ishaq, Tahkik: Dr. Abdul-Hussein Al-Mubarak, Moasasa Al-Resala, Ta 2, Beirut, 1406 H - 1986 M.

Issam Eid Fahmy Abu Ghraibeh, Osol Alnaho Al-Suyuti bayna Alnzaryeh wa Altatbik, Alhyaah Al-Masiyeh Alaameh Lil-Kitab, Ta 1, Alkahirah, 2006M.

Johod Alserafi Alnahoya mi Khelal Shraho ala Ketab Sibawayh, Manahil Abbas Ahmed Awad Al-Sayed, Resalit Doctorah, Jameaa Omdurman, Kelyeit Alogo Alarbia , Alsudan, 14033 H - 2012M.

Khezanet Aladab wa Lob Lobab Lesaan Alarab, Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Omar Al-Baghdadi, Tahkik: Abdul Salam Haroun, Maktaba Al-Khanji, Alkahirah.

Kitab Al-Lamat, Abu Al-Qasim Al-Zajji, Tahkik: Dr. Mazen Al-Mubarak, Dar Al-Fikr, Ta 2, Demashk, 1405 H - 1985M.

Kitab Alsher awo Sharh alabyet Almoshkleh Alerab, Abu Ali Al-Farsi, Tahkik: Dr. Mahmoud Al-Tanahi, Maktebeh Al-Khanji, Ta 1, Alkahirah, 1408 AH - 1988M.

Kitab of Al-Jim, Abu Amr Al-Shaibani Ishaq bin Murar, Tahkik: Abdel Karim Al-Azbawi, Alhyaah Alama Lishoon Almtabeh Alamiriyeh, Alkahirah, 1395 H - 1975M.

Kitab, Sibawayh, tahkik: Abdel Salam Haroun, Dar Al-Jeel, Ta 1, Beirut.

Lisan al-Arab, Ibn Manzur, Dar Sader, Ta 3 , Beirut, 1414 H.

Lumaa Aladeleh fi Usul Alnaho, Abu Al-Barakat Ibn Al-Anbari, Tahkik: Saeed Al-Afghani, Matbaah Jameah Suoriyeh, Souria , 1957M.

Lysa fi Kalam Alarab, Ibn Khalawayh, Tahkik: Ahmed Abdel Ghafour Attar,Ta 2, Makkah Al-Mukarramah, 1399 H - 1979M.

Mafateh Algaib, Fakhr al-Din al-Razi, Dar Ehyya Altorath Alarbi, Beirut.

Magani Alkeraat, Al-Azhari, Abu Mansour Al-Azhari, Markaz Albohoth fi Keleyet Aladab- Jameah Almalek Saud, Ta 1, Al-Saudyeh, 1412 H - 1991M.

Magani Al-Qur'an wa Errabo, Abu Ishaq Al-Zajjaj, Tahkik: Abdul-Jalil Abdo Shalabi, Alam Alkutub, ta 1, Beirut, 1408 H, 1988M.

Magani Al-Qur'an, Al-Akhfash, Al-Akhfash Al-Awsat, Tahkik: Huda Mahmoud Qara'a, Maktaba Al-Khanji, Ta 1, Alkahirah, 1411 H, 1990M.

Magani Al-Qur'an, Al-Far`, Tahkik : Ahmed Youssef Najati wa Muhammad Ali Al-Najjar, Dar Almasiyeh Liltalef wa Altrjama, Alkahirah.

Majalet Majmaa Alogo Alarabia Bi-Demashk, Mojalad 49, 1974M.

Majalis Thalab, Thalab, Abu Al-Abbas Thalab, Tahkik: Abdel Salam Haroun.

Makayys Aloga, Ibn Faris, Tahkik: Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, Demashk, 1399 H - 1979M.

Manhej Ibn Asfour Al-Ashbili fi Alnaho wa Altsref, d. Jamil Abdullah Aweidah, 1409 H - 1988M.

Manhejyet Al-Mubarrad fi Istedlalat Alnahaowyeh, A. D. Al-Waleed Hassan Ali Al-Muslim, Holyet Aladab wa Alogat, Dowlyeh Almiyeh Mohakameh, Keleyet Aladab wa Alogat, Jameah Mohamed Boudiaf, Aljazaair - M'sila, Mojalad 8 2- A 15, 2020.

Mojam Alkeraat, Abdul Latif Al-Khatib, Dar Saad Al-Din, Ta 1 , Demashk, 1422 H, 2002M.

Moshkal Eraab Al-Qur’an, Makki bin Abi Talib, Tahkik: Dr. Hatem Saleh Al-Damen, Moasasset Al-Resala, Ta 2, Beirut, 1405 H. - 1984 M.

Mughni Al-Labib aan Kitab Alaaryb, Ibn Hisham, Tahkik: Dr. Mazen Al-Mubarak wa Muhammad Ali Hamdallah, Dar Al-Fikr, Ta 6 , Demashk, 1985M.

Nawahid Al-Abkar wa Shwared Alafkar, Al-Suyuti, Matboat Jameah Umm Al-Qura fi Makkah, Aljzeh Alaowl, Otrohet Doctorah Lialtalib Ahmed Haj Muhammad Othman.

Omdat Al-Kitab, Al-Nahhas, Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad, Tahkik: Bassam Abdel-Wahhab Al-Jabi, Dar Ibn Hazm - Al-Jaffan wa Al-Jabi Tebaah wa Alnasher, Ta 1, Beirut, 1425 H - 2004M.

Osol fi Alnaho, Abu Bakr Ibn Al-Sarraj, Ibn Al-Sarraj, Tahkik: Abdul-Hussein Al-Fatli, Moasasa Al-Resala, Ta 4, Beirut / 1420 AH, 1999 M.

Osol Alnaho Dirasa fi Fikr Ibn al-Anbari, d. Muhammad Salem Saleh, Dar al-Salaam, Ta1, Alkahirah, 1427 H - 2006 M.

Samat Al-Laali fi Sharh Amali Al-Qali, Abu Obaid Abdullah bin Abdul Aziz bin Muhammad Al-Bakri Al-Andalusi, Tahkik: Abdul Aziz Al-Maimani, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut.

Ser Senaaet Alerab, Ibn Jinni, Tahkik: Hassan Hindawi, Dar Al-Qalam, Ta 1, Demashk, 1985.

Shahed wa Osol Alnaho enda Sibawayh, d. Khadija Al-Hadithi, Matboaat Jameaa Kuwait, Kuwait, 1974M.

Shareh Abyet Almofasel wa Almotwoset, Sharif Al-Jurjani, Tahkik: Dr. Abd al-Hamid Jassim Muhammad al-Fayyad al-Kubaisi, Dar al-Bashaer al-Islamiyya, Ta 1, Beirut, 1421 H - 2000 AD.

Sharh Shawahed Al-Shafia, Al-Baghdadi, Matboh maa Sharh Shafia Ibn Al-Hajib by Al-Istrabadi.

Sharh Abyet Mughni Al-Labib, Al-Baghdadi, Tahkik: Abdul Aziz Rabah wa Ahmed Dakkak, Dar Al-Mamoun Liltorath, 1, Demashk, 1393 AH, 1973M.

Sharh Abyet Sibawayh, Abu Jaafar al-Nahhas, Tahkik: Zuhair Ghazi Zahid, Alam Alkutub, Maktabet Alnahda Alarabia, Ta 1, Beirut, 1406 H - 1986M.

Sharh Al-Damamini ala Al-Mughni Al-Labib, Badr Al-Din Al-Damamini Muhammad bin Abi Bakr, Tahkik: Sheikh Ahmed Izzo Inaya, Moasasset Altarekh Alarbi Liltebaah wa Alnasher wa Altowzeah, Ta 1, 1428 AH.

Sharh Alkafyeh Alshafyeh, Ibn Malik, tahkik : Abdel Moneim Ahmed Haridi, Jameah Umm Al-Qura, Makkah Al-Mukarramah.

Sharh al-Mofassal, Ibn Yaish al-Halabi, Edaret Tebaah Al-Minbariya, Masir.

Sharh Alnkaed Jarir wa al-Farazdaq Biroyet Al-Yazidi aan al-Sukari ann Ibn Habib aanho, Abu Ubaidah Muammar ibn al-Muthanna, Tahkik: Muhammad Ibrahim Hoor - Walid Mahmoud Khalis (Majmaa Althakafi, Ta 2r, Al-Emirates - Abu Dhabi, 1998M.

Sharh AlTashel, Ibn Malik, Tahkik: Abd al-Rahman al-Sayyid wa Muhammad Badawi al-Mukhton, Dar Hajar, Ta 1, 1410 H, 1990M.

Sharh Ashmouni ala Alfiya Ibn Malik, Al-Ashmouni, Nour Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Ta 1, Beirut, 1419 H - 1998M.

Sharh Jamal Al-Zajji, Ibn Asfour, Tahkik: Dr. Sahib Abu Jinan, Wazaret Alaokaf wa Alshoon Alislmyyeh, Ta 1, Al-Iraq, 1402 H - 1982M.

Sharh Kitab Sibawayh, Abu Saeed Al-Sirafi, Dar Al-Kutub Al-Ilmia, Ta 1, Beirut, 2008M.

Sharh Shafia Ibn Al-Hajeb, Al-Radi Al-Istrabadi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1395 H - 1975M.

Shwahed Alnahawyeh bina Almjhol alnesba wa Alkeraat Al-Quranyeh Almofasal Lilal-Zamakhshari Anmozjan, Kayan Ahmed Hazem d. Kayan Ahmad Hazem, Shwahed Alnahawyeh bina Almjhol alnesba wa Alkeraat Al-Quranyeh Almofasal Lilal-Zamakhshari, Majalet Keleyet Altarbyeh Alasasyeh, Jameah Baghdad, Keleyet Aladab, Ta 75, Baghdad, 2012M.

Shwahed Alsher fi Kitab Sibawayh, d. Khaled Abdel Karim Gomaa, Dar Al Sharqia, ta 2, Masir, 1409 H - 1989M.

Shwahed Alshereh fi Erab Al-Qur'an Lilal-Nahhas, Deraseh Anhaweh Dalalyeh, Saleh Ali Muhammad Al-Nahari, (Resalet Doctorah, Jameah Omdurman, Keleyet Aloga Alarbia, Al- Sudan, 2006).

Shwahed wa Alistshhad fi Alnaho, d. Abdul-Jabbar Alwan Naila, Matbah Al-Zahra, Ta 1, Baghdad, 1396 H - 1976M.

Tabakat Alnahween wa Alogaween, Abu Bakr Al-Zubaidi, Tahkik: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Maaref, Ta 2, Alkahirah.

Tadlis Ibn Malik fi Shwahid Alnho ard wa Alehtejaj, Faisal bin Ali Mansour, Dar Al-Alukah lilnasher, Ta 1, Alriyadh, 1435 H - 2015M.

Tahzeb Alogo, Abu Mansour Al-Azhari, Tahkik: Muhammad Awad Mereb, Dar Altorath Alarabi,Ta 1, Beirut, 2001M.

Taj Alaroos min Jowher Alkamous, Mortada Al-Zubaidi, T Taj Alaroos, Tahkik: Majmoaa min Almohakikin, Wazarit Alershad wan Alanbah fi Kuwait, Kuwait, 1385 H, 1965M.

Talkhes Alshowhed wa Talkhes Alfwaid, Ibn Hisham Al-Ansari, Tahkik: Dr. Abbas Mustafa Al-Salihi, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Ta 1, Beirut, 1406 H - 1986M.

Tamhed Alkawed Beshrah Tashel Alfawaid, Nazar Aljesh, Tahkik: Ali Muhammad Fakher wa Akhren, Dar al-Salaam liltebaah wa alnasher wa Altowzeh wa Altarjama, Ta 1, Alkahirah, 1428 H - 2007M.

Tawdeh Almakased wa Almsalek Bishrah Ibn Malik, Al-Muradi, Tahkik: Abdul Rahman Ali Suleiman, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1, Alkahirah, 1422 H - 2001M.

خطاب الكذب في السّياسة .. سحر الكلام وشروط التّأويل

د. جليلة يعقوب

جامعة منوبة، تونس

البريد الإلكتروني: yacoubjalila@yahoo.fr

معرف (أوركيد): 0000-0003-2031-5838

بحث أصيل الاستلام: ٣-٥-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

تتعلّق هذه الورقة البحثيّة بالخطاب السّياسيّ وعلاقة اللّسانيّ بالإيديولوجيّ، وهما جانبان قد لا يلتقيان إلاّ بتَبيُّنِ الأعمال اللّغويّة وطبيعة التّركيب في النّصّ والتّأثير، وهو ما يبرّر الحرص على اختيار اللّفظ والتّركيب، والحجّة والدّليل ووضع نموذج لهما ضمن سحر الكلام في النّصّ ومقام إنشائه، فتكاد تنتفي جميع وظائف الإبلاغ والتّواصل حتّى يتحقّق وهْمُ صَهْر وجود الآخر في شروط بقاء الأنا التي تمثّل السّلطة، ومن هنا يأتي التّركيز على الخطاب في السّياسة وخصوصيّة الاستقطاب، وما يُقنِّع بمسمَّياتٍ عديدة تستدعي ضرورةً ثنائيّة الصّدق والكذب حين يُناظَر اللّفظُ والمعنى بمَا يُمكن إجراؤه في الواقع والتّسيير، الشّيْء الذي يُفقِد الكذبَ خاصيّته المعياريّة ليكونَ جُزْءًا من نمطيّة الخطاب إلاّ عند الخصوم السّياسيّين في مرجعيات الفهم والتّأويل منها تنبثق أهداف البحث وهي: ١- التّجاذبات التي تلحق كلمة "كذب" في المعجم والنّحو، والدّلالة والتّداول؛ ٢- السّياسة في المجال والتّجلّي وما يخالفُ قناع الانسجام بيْن البثّ والتّلقّي؛ ٣- وضع نموذج لِمَا يقال فيُبهر، ولكنّه يصطدم بحقيقة الفكر وقيْد التّأويل.

الكلمات المفتاحية:

المفهوم والمعجم والاصطلاح، الكذب والتّرادف والتّضادّ، السّياسة والمجال والنّقائض، صياغة الخطاب والمعنى، القول والفهم والتّأويل.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: يعقوب، جليلة. (٢٠٢٢). خطاب الكذب في السياسة سحر الكلام وشروط التأويل. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٤٩٣- ٥١٦ https://www.daadjournal.com/

False Discourse in Politics
The Fascination of Speech and Conditions of Interpretation

Dr. Jalila Yacoub

Assistant Professor, Maounba University, Tunisia

E-mail: yacoubjalila@yahoo.fr

Orcid ID: 0000-0003-2031-5838

Research Article   Received: 03.05.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

This research paper addresses the political discourse and the relationship between linguistics and ideology. Those two domains may not match, except by clarifying the speech acts and the nature of structure in text and influence, which justifies the care in choosing words and structures, argument, and evidence, and setting up a model for them within the fascination of speech in text and its delivery. Almost all functions of reporting and communication are negated until the illusion of the other's existence fusion is realized under the survival of the ego's conditions that represent power. Hence, the focus on discourse in politics and the specificity of polarization, as well as what is convincing by several names calls for the necessity of the duality of truth and falsehood whenever expression and meaning are compared with what can be done in reality and management. Thus, that loses lying its normative characteristic to be part of a typical discourse, except for political opponents in terms of understanding and interpretation from which the research objectives emanate, namely: 1. The interactions with the word "lying" in the lexicon, grammar, semantics, and pragmatics; 2. Politics: field and manifestation when the objective contradicts subjectivity and is moved to what contradicts it under the mask of coherence in delivery and reception; 3. Setting a model for dazzling speech which collides with the reality of thought and the limitation of interpretation.

Keywords:

Concept, lexicon, and terminology; Lie, synonym, and antonym; Policy, field, and rebuttals; Formulation of discourse and meaning; Speech, understanding, and interpreting.

Siyasette Yalan Söyleme, Hitabetin Sihri ve Yorumlamanın Şartları

Dr. Öğre. Üyesi. Jalila YACOUB

Maounba Üniversitesi, Tunus

E-Posta: yacoubjalila@yahoo.fr

Orcid ID: 0000-0003-2031-5838

Araştırma Makalesi Geliş: 03.05. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Bu araştırma makalesi, politik söylem ve dilbilimin ideolojiyle ilişkisi ile ilgilidir. Ve bu ikisi, dilsel eylemleri ve metindeki yapının doğasındaki etkiyi ayırt etmedikçe bir araya gelmeyebilecek iki yöndür. Sözü, söz dizimini, argümanın ve kanıtın seçilmesini, metindeki konuşma sihrini ve yaratılış yeri içinde bir model oluşturma endişesini haklı çıkaran budur. İktidarı temsil eden egonun hayatta kalması için, ötekinin varlığının kaynaştığı yanılsaması gerçekleşene kadar, raporlama ve iletişimin neredeyse tüm işlevleri ortadan kaldırılır. Bu nedenle, kelime ve anlam gerçeklikte ve yönetimde yapılabileceklerle çeliştiğinde, siyasetteki söyleme ve kutuplaşmanın, hakikatin ve yalanın tuhaflığına odaklanılır. İçinde yalanın ortaya çıktığı şey, anlama ve yorumlama referansları açısından siyasi muhalifler dışında, söylemin modülerliğinin bir parçası olmak için normatif özelliğini kaybeder. Araştırma hedefleri; 1. "Yalan" kelimesinin sözlük anlamı, terim anlamı, anlambilim ve tedavüldeki etkileşimleri, 2. Alanda siyaset, tezahür, yayıncılık ve algılama arasındaki uyum maskesiyle çelişen şeyler, 3. düşüncenin ve yorumun gerçekliği ile çatışan ancak etkilemek için söylenenlere bir model belirleme.

Anahtar Kelimeler:

Kavram, Sözlük Ve Terminoloji, Yalan, Eşanlamlılık Ve Çelişki, Politika, Kapsam Ve Çelişkiler, Söylem Ve Anlamın Formülasyonu, Söyleme, Anlama Ve Yorumlama.

تقديم:

يعرِض الخطابُ السّياسيُّ مسائلَ عديدةٍ يتمّ تقييمها -أو هكذَا يروّج للأمر- باستخدام اليوميّ وأحداثه أسبابًا للتّأثير وإيجاد نُهُجٍ يراها السّياسيُّ في القول يوحي بالفعل ولا يتحقّق، إنّه خطاب أحاديّ اللّغة والاتّجاه تدور إشكالياتهُ حول الاستخدام والرّغبة في التّأثير، وهو ما يستدعي مناقشة هذه الخيارات التي قد توهم بالتّوافق في الاستعمال وافتراض مقامات الاتّصال، وقد يكون إهمال جانب المناقشة وإمكانيّة الإعراض والنّقد من أسباب السّهو على نعت الخطاب السّياسيّ بالمراوغة ونفي مبدأ الصّدق، وبالتّالي لا تواصلَ، فيظلّ الكلامُ أسيرَ هياكله النّحويّة التّركيبيّة.

الإشكال أيْضًا في علاقة الصّيغ المَعنيّة بشروط قبولها وخصوصيات فهمها من طرف أفراد يتوقون إلى الأفضل في المواقف وليْس في تغيير أشكال إنتاج المعنى فيما يُقال ولا يُدرَك، فيكون تنوّع منطوق لا يتجاوز التّصوّر النّظريّ لعلاقة معقّدة بيْن اللّغة والسّلطة أوْ بيْن القوّة الرّمزيّة التي تتمتّع بها واستعارة مفاهيم الأخلاق والقيمة التي تظلّ تدور حولها دون التّوفيق في بلوغ الغاية منها إلاّ مع سلطة مضادّة هي النّخبة التي تسيْطر على النّموذج اللّغويّ ومنه تستمدّ القيمة باعتبارها نظريّة شاملة لا مواقع تستعير المفهومَ ولا معنى إلاّ الاسم ولا مسمّى في جدليّة الصّدق والكذب.

ثنائياتٌ وتناقضات تجعل الغاية من البحث في: ١- تبيين خصائص الخطاب السّياسيّ في الاستخدام والبدائل والمشاريع التي يقوم عليْها في صيغة النّصّ ومحتواه ومختلف الثّنائيات التي تحكمها في النّقل والعقْل، وفي حفظ اللّغة التّقليديّة وإمكانيّة تطويرها ونشرها؛ ٢- تجلّيات أنماط الكلام في التّميّز والخصوصيّة، ولكن بما يصوغ السّياسيّ أيْضًا من محاكاة وتضمين يستدعيان النّظر في الكلمات المستعارة ومراجعها اللّغويّة من ناحية، واندراجها في بحث مقارن يولّد علاقة الخطاب السّياسيّ بالكذب في مفهومه ودلالته ورمزيّته من ناحية أخرى؛ ٣- كيفيّة إدراج هذا النّوع من الخطاب ضمن مسارات منهجيّة ونظريّة مستمرّة في الأنظمة والمعتقدات، ولكنّها تبدو هشّة إذَا ما أُعيد البناء التّحليليّ في مواضع الكَلِم والافتراضات المتعلّقة بها في الأبعاد الزّمنيّة والمكانيّة والتّفاعل

الاجتماعيّ، كذلك في أبعاد صنع المعنى حين يؤدّي التّعدّدُ إلى انحسار معنى القول في الخطاب السّياسيّ إلى مدلولاته السّيميائيّة والاجتماعيّة في القراءة والتّأويل.

١- الكذب خصائص اللّغة ومناورات الاستعمال

المفهوم وإطار تقييمه السّياسةُ والخطاب السّياسيُّ بيْن أنْ يكونَ لغةً أو سلوكًا ممكنًا في الآن والمشهد الاجتماعيّ، فدلالة الكذب ليْستْ في لفظه بل في الممارسة الخطابيّة والاجتماعيّة، وهي ليْست بمعزل عن الاقتصاد والثّقافة وكلّ أشكال النّشاط الاجتماعيّ؛ وتحليل الخطاب السّياسيّ ينتظم وفق ثلاثة شروطٍ: ١. النّظام اللّغويّ وهيكلته التّركيبيّة؛ ٢. وجهة نظر المتكلّم وفاعلّيته في الواقع: التّأسيس، أو الحفاظ على الرّاهن، أو إعادة إنتاجه في ضوء مطابقة القول لإمكانيّة الإجراء والرّغبة فيه والحرص عليْه؛ ٣. تحليل هذا الخطاب والتّركيز خاصّة على المفاهيم المحايثة التي يستعملها المتكلّمُ في خطابه كالهُويّة والانتماء والمُواطنة وحقوق الإنسان وغيرها كثيرٌ، بما يشي في مستوى أوّل بموافقة أنظمة اللّغة لأنظمة المعرفة والمعتَقَد في الحياة والمجتمع؛ وفي مستوى ثانٍ بعدم الوثوقيّة أنّ التّأثيرَ في الإنسان والمكان أمرٌ بديهيٌّ خاصّةً مع التّغييرات التي تحدُثُ في العصر الحديث(١)؛ وفي مستوى ثالث تفكيك هذا الخطاب في لفظه ومعناه، وتبيُّن معاييره وتقييمه استنادًا إلى أصل المعنى ووضْع المفهوم في الاصطلاح والاستعمال.

١-١- في مفهوم الكذب

الأصل في المعجم: كذب: الْكَذِبُ: نقِيضُ الصِّدْقِ؛ كَذَبَ يَكْذِبُ كَذِبًا وكِذْبًا وكِذْبَةً وكَذِبَةً(٢)؛ والاستدلال على المعنى كان من مرجعيات متعدّدة هي الشّعر في جماليّة العبارة ومشابهة الأدلّة بيْن الخيال وقيم المجتمع ينقلب معها الذّمّ في ظاهر اللّفظ إلى مدح في المضمر من المعنى؛ وهي الاشتقاق فيما يتحوّل معه الأصل إلى فروع يحكمها نظام

(1) Discourse and Power in a Multilingual World, A. Blackledge, John Benjamins Publishing Company, Amesterdam, 2005, p. 4.

(٢) انظر: لسان العرب: ١/ ٧٠٤

الأصوات واختياراتها في البناء والحُكْم، وكلٌّ إلى مجال الدّين يؤول في سيرة الأنبياء والرّسل: الحياة والأنموذج حين تطمئنّ النّفوس وتتخلّص من هاجس الشّكّ يفنّده اليقين في الضّمير الجمعيّ والعقيدة الإيمانيّة تسليمًا ولا إدراكَ، فيخالف القول الحقيقةَ بمعايير الأخلاق أو الأعراف أو ما لا يوافق الواقع في الوضْع والحدث، على أنّ المتكلّمَ قد يُعرِب عن حاجته إلى إظهار أبنية الخطاب مناظِرةً لمعانيها، فلا تخرج الكلمةَ عن اعتقاداته إلاّ متى أُهمِل الغرض والقصد من وجهة نظر المتلقّي الذي يقيس الكلمةَ بضدّها أو بما به تكون المبالغة في الصّيغة الاشتقاقيّة او في التّخييل الشّعريّ أو في الانزياح بالكلمة من كون المعجم والنّحو إلى فضاء الإيديولوجيا، ف تقارب اللّفظة المعنى في ما به تكون غيْره باتّجاهيْن: أوّلهما متى يسبق المرجع في الاستدلال التّعريفَ وحدودَ الكلمة المعجميّة، وثانيهما في ضوء ما يُصاغ حول المفردات من مفاهيمَ تصبح بمثابة المقْولات في إيجاد السّياسيّ واتّخاذه ممارسة في الحياة؛ الكلمات معيّنَةٌ في صياغاتها المعجميّة، ولكنّها تتعدّد إذَا ما اتُّخِذَتْ مداخلَ لمقاربة حقائق الأشياء فماهي إلاّ "تضليل وبلبلة وتضبيب الفكرة لإعطاء صورة غيْر دقيقة تعكسها ملايين سطوح مراياها اللّفظيّة (...) إنّها الفوضى القوليّة التي تمنع من فهم ما يُراد حقيقة أو لماذا يقال أصلا"[(١)] فتقترن الشّروح والإحالات بالكذب ومفهوم التّوهّم وانتحال المعنى، أو وجود الشّيْء في غيْر ما يُنسَب إليْه[(٢)] يُغري بالشّرح والتّوضيح لكنّ الكلمةَ تَثبت في موضوعها وتستبقيه جزءًا من استدلال في خطابٍ إيديولوجيّ وصْفه في الاصطلاح والبرهان.

في الاصطلاح قد يبدو من التّعسّف الحديث عن جانب اصطلاحيّ بالنّسبة إلى "الكذب"، فليْس المقصود منه المفردة التّقنيّة الدّالّة على حقل معرفيّ محدّد، وإنّما نريد من ذلك مجاله التّداوليّ وما يستدعيه من مرادفات "للدّلالة على الحقل ذاته حينًا، وعلى ما يجاوره أو ينتمي إليْه حينًا آخر"[(٣)]، إنّه ممّا يمثّل المشترَك اللّفظيّ بيْن مدلولاتٍ عديدة

---

(١) أركيولوجيا التّوهّم انطباع فرويديّ: ١٢٠

(٢) الأسُس اللّغويّة لعلم المصطلح: ١٢٧- ١٢٩

(٣) إشكاليّة المصطلح النّقديّ العربيّ الجديد: ٣١- ٣٢

تتغيّر في المواصفات والاستعمال، والوضع في اللّغة والنّحو، أو التّركيب والأسلوب البلاغيّ.

وتعلُّقُ الاصطلاح بالكذب في هذا البحث يُربَط بِـ:

- اللّغة في الثّقافة والتّاريخ السّياسيّ، ومجاله بيْن خطاب الذّات ووهْم السّلطة، وخطاب الأنموذج "السّياسيّ" في إطار نسيج لغويّ هو "ملتقى الثّقافات الإنسانيّة، وهي الجسر الحضاريّ الذي يربط لغات العالم بعضها ببعض"(١)؛
- المعرفة في التّواصل والتّداول، والاستعمال في دلالة محدَّدَة مباشرة تقترن بالمعنى عند المتكلّم، وبنقيضه عند المتلقّي حين يرى في العلامات اللّغويّة رموزًا تُستخدَم "بهدف المناورة والتّغطية كسبًا لموقف عابرٍ"(٢)؛
- الكذب وفق مجالات ضبط المفهوم ومعاييره في المذهب والظّرف، بما يُناسب القرار السّياسيّ في التّخطيط اللّغويّ والاستخدام ظاهِرُهُ دِقَّةٌ ووضوحٌ، وباطنُه تعقيدٌ وإبهامٌ؛ "اصطلاح" في مستويات الملفوظ عند المعنيّين به، وتغيير اتّجاهٍ في التّفكير والإمكان، ما يجعل مجالَ التّوافق بيْن السّياسيّ والاجتماعيّ يؤول إلى الضّيق وربّما فقْد الصّلة بيْن "المصطلح" وعمليّة التّكلّم التي تؤدّيه رغم التّعمية في الاستخدام(٣)؛
- مفهومَا الصّدق والكذب وعلاقتهما بمصادر القول ومستوياته اللّغويّة والاصطلاحيّة، إذْ تتبدّل نماذج المصطلح حسب مجالاته والإفادة منها بيْن التّجربة التّاريخيّة والإمكان الاستعاريّ، كذلك صيغ الاستعمال ومنطق التّبرير في توضيح الصّور الجزئيّة التي قد تكون صريحةً في اللّفظ ضمنيّة في المعنى، وقد

---

(١) إشكاليّة المصطلح في الخطاب النّقديّ العربيّ الجديد: ٤٤

(٢) الأسُس اللّغويّة لعلم المصطلح: ٢١١

(٣) الأسُس اللّغويّة لعلم المصطلح: ٢٠٦

تكون جزءًا من مفاهيم زمانيّة كالحديث عن التّراث والحداثة سلطةً ثقافيّة يستعملها السّياسيُّ قناعَ توجيهٍ وتأثيرٍ[1].

ليس لنا أنْ نتحدّث عن الكذب وكأنّه، فعلاً، من المصطلحات التي يتمّ تقديمها بشكل سيّءٍ، ولكنّه في الاستعمال يُقنّعُ بالإيديولوجيا، وهو ما يُدرجه في دائرة التّعريفات المتناقضة، ويُعتَمَد في مناهج متباينة، ما يولّد خلافاتٍ كبيرة في الظّواهر اللّغويّة وأنماط التّحليل[2]؛ الكذب لفظٌ في المعجم، واصطلاحٌ في الاستعمال، وزئبقيّة في اختيار المعنى بيْن المشتقّ اللّغويّ وكفاية التّعبير، والتّناقض بيْن نوْع الخطاب والتباس المعاني المتباعدة في الذّهن عند الباثّ وبعض المتلقّين؛ انعكاساتٌ عديدة ليْس للخطاب السّياسيّ فيها من الإثبات إلاّ الكلمات في أصولها الحرْفيّة تُكتَنَفُ بالضّبابيّة في التّركيب حين تُلقي عليْها سائر الكلمات بظلالها ويصير المعنى كُلّيًا جامعًا لعناصرَ مختلفة وأطرافٍ عديدة، فإذَا هو رهين المناسبة في القاعدة والتّداول، قد تتحقّق أو تظلّ متعلّقةً بالفعل في غير زمان التّلقّي.

يبدو الكذب في الخطاب السّياسيّ من خلال استعمال المصطلح للدّلالة على مفاهيم متشابهة تبتعد به في الحقيقة عن حقوله المعجميّة إلى مترادفاتٍ توحي بالممكن ولا تُؤدّي المعنى بدقّةٍ ووضوحٍ؛ إنّه تنكير التّعريف والحرص على تحاشي ما لا يوافق الذّوْق، ولكنّ بيان اللّفظ – بمفهوم الخطاب والبلاغة – يتفاوت قوّةً وضعفًا و"صِدقًا" وخُلْفًا في بناء المعنى ما يحيل إلى تحوّلاتٍ عديدة حسب السّياقات ومقتضى الحال.

١-٢- الكذب المعيار وحقيقة المفهوم والتّجلّي في الخطاب السّياسيّ:

يعتقد السّياسيّون أنّ ما يقولون ليْس شيْئًا ممدوحًا ولا مذمومًا، وأنّ ما يُعبّرون عنه هو الضّروريّ في كلّ نظام لا يهمّه النّفوذ بقدر الوظيفة في أدقّ مناهجها وسُبُلها؛ خطابٌ من

(١) لتبيُّن بعض مظاهرها، انظرْ: المصطلح خيار لغويّ.. وسِمة حضاريّة؛ نظريّة المصطلح النّقديّ: ١٣٩-١٤٠

(2) Discourse A Critical Introduction, J. Blommaert, Cambridge University Press, New York, 2005, p. ١٥٨.

اليسير تمريره في قنوات النّفوذ ذاتها بقناع المحاورة وخلْق حركيّة بيْن مختلف العناصر "الفاعلة" في السّياسة والمجتمع، وقد يكون جُمّاعها وسائل الإعلام، هذا التّحوّل لخطاب "أصل" هو ذاته قد يكون وُضِع بخلفيات جدل وحجاج ظاهره المشترك بيْن مختلف فئات المجتمع، وباطنه خطاب الذّات في قراءة خطاب الآخر، يصبح من خلاله السّياسيّ ذا صبغة اجتماعيّة، ولكن، إنْ لمْ يكن هناك تقاطع أو تواصل بيْن مختلف المجالات ففيمَ التّخصيص، ولمَ تنشأ الصّراعات الفكريّة التي تستدعي ضرورةً ثنائيّةَ الصّدق والكذب؟ هل يتكلّم أصحاب النّفوذ فعلاً في شواغل الحياة والمجتمع؟ لماذا تغلب التّعميةُ في القول، فيكون الضّمنيُّ هو الطّاغي على خطابٍ يُفترَض أنّه صريح موجّه إلى كلّ الطّبقات الاجتماعيّة باختلاف انتماءاتها وتوجّهاتها واختياراتها؟

خطاب السّياسة ليْس خطاب صدْق ولكنّه خطاب مناورة ومخاتلة: "السّلطة وممثّلوها والفاعلون فيها، وضحاياها والآليات التي بها يُوقِعُونَهم فيها غالبًا ما تكون حديث المجتمع، بل حديثنا اليوميّ؛ ففي وسائل الإعلام لدينا، نستخدم الفنون الإبداعيّة "بكل سرور القوّة" كموضوعات أو زخارف في الخطابات حول السّياسة والمجتمع ككلّ؛ قصصٌ قليلة هي أكثر جاذبية من تلك التي يستخدمها "الرّئيس" [أيُّ رئيس] بوحشيّة لسلطته ولمصلحته الشّخصيّة أو لغضبه الشّخصيّ تجاه منافسيه (...) فيكون الانبثاق من السّلطة المطلقة ولا يَخشى استخدامها بطُرقٍ فجّة يستمدّ قوّته فيها من المرجعيات التي يستند إليها: كانت "ستالين، نابليون، وموبوتو، و. ر. هيرست، وأوناسيس" كلّهم مستمَدّون من ثقافة أبطال من نوع ما في أيّامهم وبعدها؛ وعشرات العلماء بدءًا من أفلاطون، هوبز، مكيافيللي، ماركس وغرامشي، إلى وضْع كلّ من فوكو وألتوسير نظريات حول طبيعة السّلطة، وهكذا، يبدو أنّ لدينا موقفًا متناقضًا بشكل غريب تجاه السّلطة يجذب وكذلك يصدّ، إنّها تسحر وتمقت في نفس الوقت؛ لها جمال بالإضافة إلى قبحها الذي يتناسب مع قلّة ظواهر أخرى"[1].

---

(1) Discourse A Critical Introduction, J. Blommaert, op. cit., p. ١;

نظريّة المصطلح النّقديّ: ٢٤٦ – ٢٥٠

لا يُؤخذ الخطاب السّياسيّ على أنّه مسلّمات أو مواقف تلقائيّة لأنّ ما يطرحه مِنْ أفكارٍ لا علاقة له سببيّة بما يحدث في الواقع، ما يولّد الصّدام والتّناقض في التّقييم والحكم على الأشياء، لهذا يقترن عند البعض بالكذب لأنّه يوهم بالاندراج في فعل التّواصل واستخدام قواعده، ولكنّه في الحقيقة يكسرها ولا يعتمد منها إلاّ ترتيب المؤشّرات(١)، فيراه البعض مناظرًا للواقع، ويؤوّله آخر على أنّه شكلٌ من أشكال التّمرّد على أنساق التّواصل، فتكون المفارقة بيْن القصد والقول والفهم والتّأويل، فتُواجَه العلامات اللّغويّة بروابطَ جديدة تحكمها مقاييس القيمة الاجتماعيّة على مستوى الوظيفة النّفعيّة لا المثال النّمطيّ، أو كما يقول أدريان بلاكليدج: "فإنّ بُعْدَ تزايد سلطة الخطاب وقوّته عندما يكتسب شرعيّةً في المجالات السّيميائيّة الجديدة أمرٌ بالغُ الأهمّيّة لفهْم كيْفيّة تمثيل المجموعات المختلفة وتواجدها في المجتمع لتشكّلِ إيديولوجياتٍ مهيمِنة، وعمليّة تحويل الخطاب هذه عبْر حركة المعاني على طول سلسلة الخطاب نحو سياقٍ أكثر شرعيّةً وسلطةً هو جانب رئيسيّ من إعادة السّياق، كثيرًا ما يتمّ تجاهله، (...) إذْ غالبًا ما تكتسب الحجّةُ التّمييزيّةُ القوّةَ في الخطاب السّياسيّ من خلال تكرارها في سياقاتٍ تزداد قوّةً، وهذا جانبٌ هامّ في تحليل الخطاب السّياسيّ"(٢).

في حقيقة الأمر الخطاب السّياسيّ لا يعنيه مفهومَا الصّدق والكذب، فقط هو الصّوت الذي يصف الظّاهرة ويوهم بأنّها مشكلة تجدر العناية بها، ولكنّ الأمر لا يتجاوز مستوى إثارة الجدل ومناظرة الخطاب بالخطاب في المشاركة والتّزامن، وليْس في الجوهر أو البُعد التّاريخيّ، وليس من الضّروريّ أنْ يوافق التّركيز على الأبعاد الخطابيّة في السّياسة دراستَه التّحليليّة المنهجيّة، لأنّها تتّخذ طوق القرارات العامّة بما يسمح بقراءتها سياسيًّا واجتماعيًّا بكثافة وتعقيدٍ لا يكشف الضّمنيّ، ولكنّه يولّد الأشياء حين يتقاطع الثّقافيُّ مع

(1) Discourse A Critical Introduction, J. Blommaert, op. cit., p. 77.

(2) Discourse and Power in a Multilingual World, A. Blackledge, op. cit., p. 13.

المحتوى الإعلاميّ (صدى السّياسيّ) فيجادله ويكسر ذلك الطّوق ويبني للحياة الاجتماعيّة، وليْس لنظام التّسييس ومفاهيمه في سلطة القرار وخفاياه[١].

يخرج القول عن معناه الحرفيّ، فقد يعمل رجل السّياسة على توظيف مختلف مستويات اللّغة، ويحاول أنْ يضعَ خطابه في السّياقيْن الاجتماعيّ والثّقافيّ، لكن يقصر هذا الخطابُ عن بلوغ المنتهى من النّظريّ لأنّه نموذج سياقيّ لا يخرج عن إطار التّمثيلات المعرفيّة التي لا تقدر على دمْج الذّات في الأحداث التّواصليّة أو عن تخليصها من قيودها الشّخصيّة، ومن ثمّ يظلّ استخدامه اللّغةَ غير قادر على وصْف ما يُفترَض أنّه مشترَكٌ اجتماعيّ وثقافيّ، فإذَا بُعْدُ الخطاب لا يتجاوز حدود الشّخص وسياق الخطاب[٢] وقد تُفسَّر هذه الجدليّة بيْن الفرد والمجتمع ببعض ما قاله محمود أمين العالم: "إنّ الأفراد بكلّ تميّزهم هم تعبير معقَّد للظّروف التّاريخيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة، ونجاحهم أو نجاح أفكارهم لا يُنسب إليْهم وحدهم، بقدر ما ينتسب إلى ملاءمة هذه الأفكار للملابسات والاحتياجات التّاريخيّة والاجتماعيّة أساسًا، (...) وإذا كان للملامح الذّاتيّة تأثيرٌ وفاعليّة فلعلّ انتسابه الطّبقيّ ووضعَه الاجتماعيّ أنْ يكون له التّأثيرُ والفاعليّة الأكبر"[٣].

اللّغة والمعرفة والسّياسة والبحث عن الحقيقة أو البرهنة عليْها من خلال التّفكير النّقديّ، وصراع الفهم الخاطئ والخداع، وتعارض جزء كبير منها ناتج عن نزاعات فعليّة أكثر تعقيدًا من قوانين اللّغة ولعبة تنميط الخطاب فيها حين تُطرح أسئلة عديدة عن مدى الاحتفاظ بالمعلومة دون تقنينها أو التّأكيد عليْها، فليْستْ كلّ البيانات السّياسيّة ممّا يشي بطبيعة الحُكْم أو مرونة النّظام، إذْ لهما أشباه ونظائرُ في الكلّيات التي تختلف، لا محالة، في مبرّرات الخطاب واستخدامه ونتائجه.

٢- الكلام في الخطاب السّياسيّ أبنيته ومعانيه

(1) Discourse analysis, policy analysis, and the borders of EU identity, C. Carta & R. Wodak, Journal of Language and Politics 14: 1/ 2015, p. 8.

(2) Discourse and context, T. A. Dijk, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 73.

(٣) الوعي والوعي الزّائف في الفكر العربيّ المعاصر: ٤٧

الكذب تفكيرٌ ووعيٌ واستفزازٌ وتعبير حين يعمد المتكلّم في الخطاب السّياسيّ إلى تغيير الكلام ومعاني الكلمات من أصولها المعجميّة إلى تحويل السّياقات سِحْرًا وإيهامًا وإيغالاً في إخفاء حقيقة النّيّة والقصْد؛ مجازٌ في غيْر حقيقة، وإيغالٌ في الواقع دون العناية به حين يريد رجل السّياسة تغليفَ ايديولوجيّته فتطفو حتّى وإنْ أراد صاحبُها محاصرتَها أو إخفاءَها، والخطاب يدور في الحياة والمجتمع أمّا تأويله فامتزاجُ نحوِ لغةٍ بمنهجٍ عرْضٍ وقطعٍ مع النّمط؛ إنّه ارتياب المتلقّي في وثوقيّة المتكلّم لما يتبنّى العلامات ويُقصي أبعادها إلاّ في ما به تكون السّياسةُ وخطابُها ضماناتِ وصولٍ وبقاءٍ، وتمارس اللّغة سحرها آنَ التّلقّي، لكن سرعان ما تنكشف مفارقاتها في المشابهة بيْن المظهر والمخبَر، وبيْن الواقع والإيهام به، ومِنْ مبرّراتها ما يقوله محمّد بدوي: "لنكشف فيها وعيًا محجوزًا مقموعًا، إنْ لمْ يكن قادرًا على صياغة ايديولوجيا نصّيّة مكتملة، فهو على الأقلّ يضع الايديولوجيا السّائدة في موضع سؤال، ليكون ذلك بدْءًا للشّكّ في صحّتها وسلامتها"(١).

المجتمع لا تعنيه اللّغة ولا تراكيبها ولا بلاغتها، فَفِئاته موزّعة إلى مصالح ومواقف وقدرات وأعمال وأفكار في جوانبَ كثيرة منها تأتي مقترحات بديلة رافضة للمقول من الخطاب المحتمل في العمل، والضّمنيّ هو أصل الأشياء المشترَكَة بيْن الباثّ/ رجل السّياسة والمتلقّي/ المثقَّف على وجه الخصوص، وأنْ يدور خطاب السّياسة في ثنائيّة الشّكّ واليقين فهذا يعني أنّ فيه من الثّغرات التّواصليّة ما يجعل الشّهاداتِ حوله وليدةَ تعقيداتٍ يظنّ صاحبُها بساطتها وانتماءَها إلى مختلف شرائح المجتمع، ولكنّه بوهْم التّشاركيّة يزيد الأسئلة الدّائمة حول مفاهيم الذّات والدّولة، ويجعل الثّقافة والانتماء أكثر كثافةً في العلاقات بيْن مختلف المجموعات التي وإنْ تتّفقْ في تلقّي الصّور والسّرديات المتعلّقة بها فإنّها مختلفة – لا محالة – في مناقشتها ونقدها وربّما تهجينها بما لا يضمن عمليّة البناء ولا يؤسّس لثقة أوِ ائتمان أو صِدْقٍ؛ تباينٌ في الخلفيّة الفكريّة وأغراض الخطاب، فالمتكلّم السّياسيّ يركّز على الثّقافة في حدودها الجمعيّة، ويبحث المخاطَبُ المثقّف في الأبعاد الحضاريّة الإنسانيّة.

---

(١) بلاغة الكذب نصوص على نصوص: ٢٠٨

٢-١- مميّزات اللّفظ والمعنى وسياقات التّحوّل:

خاصيّة الخطاب السّياسيّ التّعمية ولا إيحاءَ، ووضعيات قول ولا تأويلَ إلاّ عند فئة من المتلقّين، لأنّ التّركيز من خلالها ليس على غايات القول وإنّما على أُطُرِ فكرة أو وِجهة نظر أو توجّهٍ إيديولوجيّ يظلّ الإنجاز معه مشروعًا وأثرًا بالقول، ولا يُعتبَر ذلك كذبًا عند السّياسيّ بل إضفاء شرعيّة تجاه نظام حُكم أو إيهام ببناء دولة، وتُرجع كلّ من كاترينا كارتا وروث وداك هذه الثّنائيات والتّناقضات بيْن القول والمعنى في الخطاب السّياسيّ إلى صعوبة "ترجمة السّياسات إلى فعليّة الممارسات"[١]، فاللّغة ظاهرة مُعقّدة تعتمد على السّياق، أمّا الواقع فيمتزج فيه السّياسيُّ بالاقتصاديّ بالاجتماعيّ، ويُقنّعُ ذلك بالمبرّرات الآنيّة وخلفياتها التّاريخيّة.

قد يشعر رجل السّياسة بأنّ ما يقول لا يعني ما يريد التّعبيرَ عنه فعلاً، فيُؤَوَّلَ قوله بشكل مختلف، وذلك كما تقول كاترين كيربرات – أوريكيوني: "في حال أنّ النّيّةَ التّداوليّة التّواصليّة التي يُضمرها كانت بعكس ذلك، أنّه مُلزَم لدى صياغة القول باستباق التّأويل المشتقّ الذي يقع في غير موضعه وتَحاشيه بواسطة تحفّظٍ خطابيّ مُلائم"[٢].

ملاءمةٌ ينسجم معها المنطوق الكلاميّ مع الأُطُر الحافّة به في المقام، ولكن قبْل ذلك انسجام إنشاء القول مع إنجاز الفعل المناسب بشكل بيّنٍ[٣] وذلك بتجنّب:

- التّراكيب البديلة مثْل:

(١) تَكُونُ الانْتِخَابَاتُ فِي شَهْرِ جويلية أَوْ سبتمبر.

---

(1) Discourse analysis, policy analysis, and the borders of EU identity, C. Carta & R. Wodak, op. cit., p. ١١.

(٢) المضمر: ١٢٥

(٣) انظرْ المضمر: ٢٢٣ – ٢٢٦

- الكلمات الذّاتيّة المعبِّرة عن الشّكّ والتّخمين مثل:

(٢) لاَ أَظُنُّ الشَّعْبَ يَشُكُّ فِي مِصْدَاقِيَّةِ مَا أَقُولُ.

- التّوقّعات الوثوقيّة مثْل:

(٣) أَنَا الْفَائِزُ فِي الانْتِخَابَاتِ الرِّئَاسِيَّةِ، فَلاَ وُجُودَ لِمَنْ يُنَافِسُنِي فِيهَا.

- اعتماد المعلومات الخارجيّة كمُرادفٍ لاعتقادات الذّات وبرامجها الموضوعة مثْل:

(٤) الشَّعْبُ هُوَ صَاحِبُ السِّيَادَةِ وَالْقَرَارِ.

- اشتمال القول على المعلومات "الموسوعيّة" بوصفها تمثّل المفاهيم الكلّيّة التي لا تتغيّر بتغيُّر الزّمان والمكان مثْل:

(٥) الدُّسْتُورُ هُوَ مَصْدَرُ السُّلْطَةِ.

أنماطٌ وأشكالُ خطاب تقف عند محتواها الحرفيّ، أمّا التّأويل فمرجعه عالَم التّجربة والخطاب "متعدّد الأصوات" بمَا يُخالفُ الخطاب السّياسيَّ حين يقترب، في سياقٍ أوّل، من مختلف فئات المجتمع ضمن لقاءٍ أو تعليق، لكن إذا نُظِر إليه في سياقٍ ثانٍ فإنّه يتجاوز العلامة إلى الرّمز فلا حيادَ في التّحوّل من مجال "القوّة" في المشهد والتّأثير إلى مجال "القوّة" في الموقع والتّأكيد "على الحاجة إلى مراقبة حدود اللّغة والمشهد اللّغويّ"[1] بيْن السّياسيّ والمثقّف، أو بيْن إنتاج النّصّ وتطوّر الخطاب حين يعرِض السّياسيُّ سماتٍ محدّدةً من الخطاب، ويبحث المثقّف في اختياراتها المعقّدة وفيما يوجّهها بالرّبط بيْن استخدام اللّغة والعوامل الاجتماعيّة التي ولّدتها، فتتعلّق أسئلة المثقّف بما اعتُبِر من

(1) Messing with Language in Montréal: challenges, transgressions and humor, P. G. Lamarre & L. Mettewie, Sociolinguistics symposium 21 Attitudes and Prestige Murcia 15 – 16, Universidad de Murcia, 2016, p. 115.

الخطاب اليوميّ وليْس فيه من الارتباط به إلاّ تماسك الألفاظ في أنساقها اللّغويّة، أمّا رموزها ومؤشّرات الظّواهر غير المعلن عنها فهي من خصائص التّفكير والتّأويل والبحث في النّسبيّ منها المتغيّر، وهو ما يرشّح ثنائيّة الصّدق والكذب والتّباين الهيكليّ بيْن المقول والمسكوت عنه؛ يقول جون سورل: "هناك عالم واقعيّ يوجد وجودًا مستقلاًّ عن الكائنات الإنسانيّة وعمّا يفكّرون به أو يقولون عنه، وتكون الأحكام بصدد الأشياء والحالات الفعليّة في هذا العالم حقيقة أو زائفة استنادًا إلى ما إذَا كانت الأشياءُ في العالم توجد فعلاً بالطّريقة التي نقول إنّها موجودة عليْها"[١].

لا يبحث رجل السّياسة في حاجات الشّعوب، وإنّما يجعل خطابه بديلاً خياليًّا يُعبّر من خلاله عن وهْم الواقع في أنساق لغويّة يُظهرها أكثر جمالاً في اتّساق المادّيّ بالرّوحيّ، أو التّوجّه الفكريّ بالانفراط الوجدانيّ "له مفعول السِّحْر الذي يجاوز سحر البيان حتّى انصرفت المثاليّة البشريّة إلى ما [به تتوطّد] القواعد وفق ما تنسجم مع ميول [طبقة السّياسيّين] وصراعهم المحموم على السّلطة حتّى أفقدت النّاس هُويّتهم وصاغتهم حسبما يكفل لهم (السّياسيّون) السّطوة والسّيْطرة على مقاليد الأمور"[٢].

لغةٌ ونقْدٌ يلتقيان في اختيار اللّفظ وبناء التّركيب، ويفترقان في ثنائيّة الإثبات والنّفي أو المزاج الفرديّ ومعطيات العصر الثّقافيّة والاجتماعيّة، فالمصداقيّة التي يبحث عنها المفكّر في خطاب السّياسة هي مدى ربْط الذّات بالواقع ضمن لغة انفعاليّة توهم بالتّرابط المنطقيّ وتَضَمُّنِ وجهة نظر موضوعيّة[٣] ولكنّ العبارة واحدةٌ ودلالاتها مختلفة بيْن واقع الحال وعالم الخيال من الخطاب حتّى بالنّسبة إلى المتكلّم نفسِه ارتباطًا بحالات التّلقّي الممكنة، ومن هنا تبدو نسبيّة الصّحّة والخطأ، أو الصّدق والكذب، ذلك أنّ تقييم القول "يُمكن تحديدُه فقط بالنّسبة إلى حالة معيَّنَة (مقام الحال، أو بنية الخطاب الكلّيّة)"[٤]، وليس

(١) العقل واللّغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعيّ: ٢٨

(٢) نظريّة المصطلح النّقديّ: ٢٢٥

(٣) نظريّة المصطلح النّقديّ: ٢٢٧

(4) Analyzing meaning An introduction to semantics and pragmatics, P. R. Kroeger, Language Science Press, Berlin, 2018, p. 35.

المقصودُ ببنية الخطاب الكلّيّة الكيانَ النّحويَّ، وإنّما استخدامها لأداء نوعٍ معيّنٍ من أفعال الكلام يُجريه صاحبهُ لإبداء رأيٍ يراه حقيقة فيستدلّ عليْها، ومن هنا تكون ثنائيّة الصّدق والكذب عنده تصوّرًا ذهنيًّا يربطه بمقام التّلقّي وثنائيّة القبول والرّفض، أو كما يقول بول كروجر: "كتقدير أوّلي، دعُونا نحدّد الافتراضَ بأنّه معلومة مُشفّرةٌ لغويًّا وجزءًا من الأرضيّة المشتَرَكَة آنَ التّلفّظ، ويشير مصطلح "الأرضيّة المشتَرَكَة" إلى كلّ ما يقوله الباثّ والمتلقّي كلاهما، أو يعتقدانه مدركيْن أنّ لديْهِمَا قواسمَ مشتركَةً"(1).

ومن الطّبيعيّ ألاّ يشملَ هذا المشتركُ النّيّةَ والقصدَ، والفهمَ والتّأويلَ، لكن يشمل العالَمَ في مرجعيّاته ومكوّناته، أو المعطيات اللّغويّة في الملفوظ وليْس في التّوافق على الاختيار وطريقة الاستخدام، ذلك أنّ الخطابَ السّياسيَّ يشي بنوعٍ مخصوص من الإدراك يركّز من خلاله المتكلّم على استخدام اللّغة وأدائها، مع توظيف القدرات المعرفيّة في سياق ثقافيّ عامّ، لا تعنيه فيه القواعد بقدر المعنى الوظيفيّ للشّكل من خلال التّعميم والتّمثيل(2)، بل المجاز والاستعارات تُثبّت الكلمات في ما يُسمَّى بِ "الإيديولوجيّة الخفيّة" "نموذجًا يعمل في اللّغة والتّفكير في مجموعة اجتماعيّة، فيخلق فهمًا قد يتزامن أوْ لا يتوافق – وربّما يتعارض في كثير من الأحيان – مع الممارسة الفعليّة، أو مع النّماذج الأخرى التي تُوجّه السّلوك، (...) إنّ الإيديولوجيا – بما هي خدمة السّلطة – لا تكون بالضّرورة "ضارّة"، ببساطة لأنّها تمثّل "خطأ الوعي" الذي يتعارض مع الواقع المادّيّ" (3).

٢-٢- الكذب خاصيّة تداوليّة في الخطاب السّياسيّ:

وظائف الخطاب السّياسيّ محدَّدَة مُسْبَقًا، ظاهرها فسْح مجال الجدال وبناء التّواصل اللّغويّ، وباطنها مسكوتٌ عنه لا بدّ من توقُّع الوظيفة الأخرى غير المعلنة تشي بها هيْكلة

(1) Analyzing meaning An introduction to semantics and pragmatics, P. R. Kroeger, op. cit., p. 40.

(2) Introduction: Oral poetics and cognitive science, Oral Poetics and Cognitive Science, C. P. Cánovas & M. Antović, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016, p. 4.

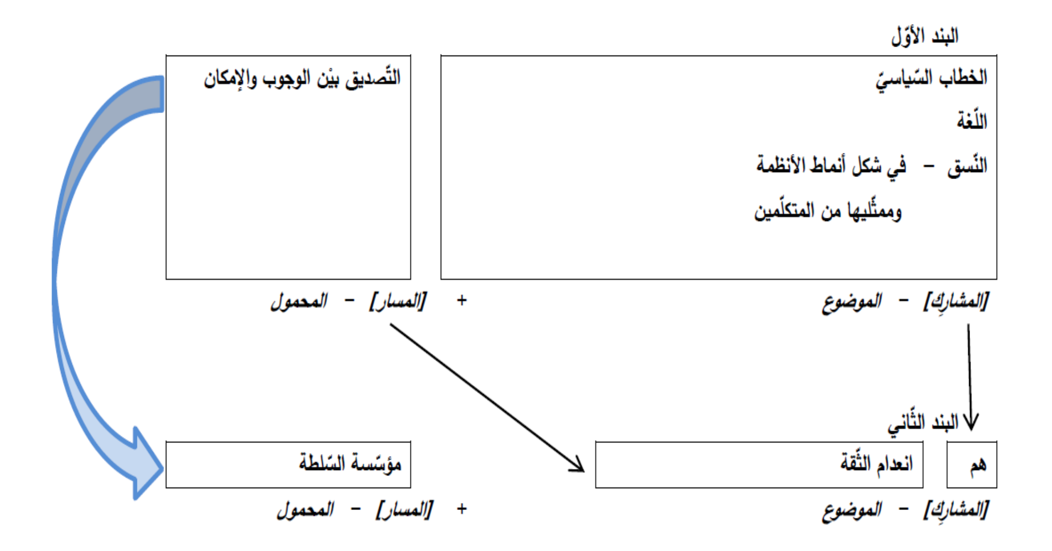
(3) Metaphor as ideology The Greek “folk model” of the epic tradition, Oral Poetics and Cognitive Science, W. Duffy & W. M. Short, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016, p. 69.

اللّغة بل سياق استعمالها الاجتماعيّ – السّياسيّ المحكوم بالمصلحة الفرديّة، الموجَّه بالخداع والتّلاعب في الاتّصال حين يحرص رجلُ السّياسة على أنْ يُقيمَ اتّساقًا بيْن ما في سريرته وإمكانيّة تمثيله في المفترَض من الدّلالة، لا يعنيه بلوغها في الواقع مادام قد أوجد من ضمانات التّأويل ما يكون إعطاءَ معلوماتٍ وليْس حُججًا على إمكانيّة التّدقيق المنطقيّ، ومن هنا لا يؤدّي التّواصلُ اللّغويّ في الوسط الاجتماعيّ إلى "منطق الإقناع والإقناع المضادّ، بل إلى نوعٍ من تصاعد "سباق التّسلّح" التّواصليّ"(١).

يرتبط خطاب السّياسيّ بظرف يجعله يستعمل عباراتٍ وكلمات توافق المقام؛ وإذْ يشترك المتكلّم والمخاطَب فيه فقد يكون الفهم في الحال يقف عند معنى اللّفظ في ظاهر معناه إذْ لا تنافرَ بيْن المحتوى والواقع، لكن إذَا تغيّر المقامُ قد ينقلب الصّدقُ كذبًا خاصّة حين لا يوافق القولُ المنتظرَ في الفعل، ويتحوّل التّصوّر إلى اعتقاد، وهذا مرتبطٌ، كما يقول شكري المبخوت بِـ "ما يتضمّنه القول وما يُقصيه وما قد يوقع فيه من أخطاء، إنّه بُعدٌ من أبعاد القول يتحدّد داخل ظروف القول والغايات منه وما جُعِل لأجل تحقيقه، أيْ أنّه مرتبطٌ بعمل الخطاب وما يقتضي مجمل عمليّة القول"(٢)؛ شروط استعمال لا تتقيّد باللّفظ في أصل معناه المعجميّ وإنّما تولّد منها مضامين أخرى في الاستعمال والإنشاء، وليْس فقط رهْن الوضع والتّقرير الخطابيّ، فقد يُلقي رجل السّياسة خطابه في موضوع ما، ويتمّ اختيار الكَلِم بما ينسجم وما يُريد توظيفَ اللّغة من أجله، وهو بهذه الطّريقة يريد تحقيق الانسجام بيْن عالَميْن ذاتيّ وموضوعيّ، ويعتقد أنّ لغة خطابه يمكن أنْ تستوعبَ كليْهما، ولكنّه يُخالف الواقع ويقطع معه: إرادةً وقسْرًا، بإغراقه في المثاليّة من ناحية، ولتعطّل العلاقات الاجتماعيّة من ناحية أخرى بمَا أنّ تنظيم اللّغة ليْس جزءًا من احتياجات المجتمع في وضعه ومقترحاته التي تُقصَى من الواقع التّجريبيّ، وتقف عند تمثيله بصفةٍ جزئيّة، وهو ما يمكن اختزاله في الرّسم البيانيّ التّالي:

(1) Analyzing Political Discourse Theory and Practice, P. Chilton, Routledge, London & New York, 2004, p. 22.

(٢) نظريّة الأعمال اللّغويّة: ٥٩



الشّكل ١. التّمثيلات الصّوريّة: الإطار ومتغيّرات المحتوى(١)

قد يتّخذ رجل السّياسة من أفعال الكلام منهج وصف للسّائد، ويُعيد إنتاجه بما يُضفي عليْه قيودًا إيديولوجيّة واختياراتٍ مضمّنة، وهو ما نجد أصداءه عند ديفيد هيتشكوك في بحثه عن المنطق الفعليّ والآخر الافتراضيّ الذي يحكم أيّ خطاب، ما يظهر منه وما يخفى، وما يكون اعتقادًا بطريقة وحيدة أو استنتاجًا باتّباع منطق حجاجيّ؛ أحاديّةٌ وسببٌ لإثارة الشّكّ واعتبار الاستنتاج جزءًا من مواصفات متغيّرة، وبابًا لمفارقات التّضمين؛ يقول: "قد نعمد، طبعًا، إلى حذف الافتراضات من استدلالاتنا، لكن نفعل ذلك دون وعيٍ، فالكثير من التّفكير الكلاميّ، وخاصّةً التّفكير المنطوق في المحادثة اليوميّة، يتمّ في سياقٍ يتشارك فيه المتحدِّثُ والجمهورُ المعتقداتِ، وإذْ تكون وظيفة مثل هذه المعتقدات كإطار ضمنيّ، فليْس للمتحدّث ولا للجمهور أنْ ينتبهَا إليْها، لكن من المرجّح أنْ يُوافقَ هذا الإطارُ الضّمنيُّ غير المقصود ما يعتقد النّاسُ وليس ما يفكّرون فيه، أو جزءًا من المعرفة

(1) Politicization and Depoliticization Employment Policy in the European Union, Politics as Text and Talk Analytic Approaches to political discourse, P. Muntigl, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, 2002, p. 61.

الإجرائيّة عِوَض محتوى المعرفة، وعلى أيّ حال، لا بدّ مِنْ إظهار خلفيّة اعتقاد الباثّ فيما يجعله مقدّمة غيْر مُعلنَة"[1].

وثنائيّة الخفاء والتّجلّي لها خلفيّة أخرى وهي الخطاب بيْن المشافهة والتّدوين، والتّأثير والتّفكير، والإنشاء التّعبيريّ والعقل المنطقيّ الذي به يكون الخطاب السّياسيّ ناطقًا بكلّ شيْء غُفْلاً من كلّ شيْء، فيُضعِف ذلك الوظيفةَ التّواصليّة ويحوّل الخطاب إلى أطُرٍ لا تتجاوز حدود الذّات أساسها الحجاج يغيّر الأحداث الاجتماعيّة من مجالها العامّ إلى مجال المعتقد والصّراع على السّلطة، فتُصرّف اللّغة وفق الأهواء والغايات، ويتمّ الانزياح بها من العلامة والمرجع إلى البنية والسّياق في علاقة الخطاب بصاحبه من ناحية، وفي علاقة كليْهما بالمتلقّي من ناحية أخرى، أو بعبارة بيثان ديفيز: مَنْ الذي يتكلّم فعلاً، وإلى مَن يتوجّه بالخطاب؟ وأين تكمن القيمة؟ وهل ينبغي أنْ يكون المطلوب هو التّوافق بيْن الفعل الكلاميّ وما قد ينشأ حوله من توقّعاتٍ هي بعض آثار القول في الواقع أو إمكانيّة عرْض الذّات في "برامج" سياسيّة لا يمكن أنْ يعكس إلاّ ثقافة الاختيار السّيّء لتوظيف اللّغة في غيْر مقاماتها؟[2].

٣- النّتائج

– استخدام اللّغة في الخطاب السّياسيّ غيْر "تعاونيّ"، بمفهوم غرايس، للأسباب التّالية:

- الخطاب أحاديّ الجانب في التّلفّظ يُقصي الطّرَفَ الآخر ويجعله مجرّد متقبّلٍ سلبيّ، بل يعمل "الخطيب" السّياسيّ على التّأثير بالقوْل دون أنْ تكونَ له عناية كبيرة بالمُضَمَّنِ فيه؛

(1) On Reasoning and Argument Essays in Informal Logic and on Critical Thinking, D. Hitchcock, Springer International Publishing, New York, 2017, p. 62.

(2) Meta discourses of race in the news: the celebrity big brother row, Language Ideologies and Media Discourse Texts, Practices, Politics, B. L. Davis, Continuum International Publishing Group, 1rst pub., New York, 2010, p. 163 – 164.

- يقول رجلُ السّياسة ما يعتقد فعْلاً أنّه غيْرُ صحيح، ومع ذلك يحوّل خطابَه من التّداوليّ إلى النّفعيّ الذّرائعيّ، إذْ يُصرّف الكلام ويجعل الوهْمَ فيه حقيقة، والخيال واقعًا، والكذبَ صدقًا؛
- قد يجعل رجل السّياسة كلامَه موافقًا لسياق التّلفّظ ومقامه، لكنّ غلبة الشّكّ على اليقين فيه تعود إلى مبرّرات اختيار الظّرف وتحويل القول من التّقرير إلى الخطابة، ومن العقل إلى الوجدان؛
- المنهج الذي يتّخذه رجل السّياسة في كلامه يكون مقدّمة ولا استنتاجَ إلاّ في المخيال الجماعيّ يقلّ معه الوعيُ والإدراكُ، ولا تُكْشَفُ لعبة القول إلاّ في ربْط اللّغة بالثّقافة وكشْف وهم الوضوح في الغموض، والتّحديد في اللّبس، والإطناب في الإيجاز ضمن المسكوت عنه.

- قد يبدو تحويل الخطاب السّياسيّ من شكله اللّغويّ إلى بديله المرتكِز على الوعي والاهتمام بعلاقة الشّكل بالمعنى أمرًا عبثيًا، وقد يُبرَّرُ ذلك، ككلّ خطاب إيديولوجيّ، لا يُعتَقَد أنّه المقصود منه وبه الأمثلة الصّريحة المذكورة فيه بقدر ما يطرح النّقاط الدّقيقة في الأمثلة الضّمنيّة من التّصريف اللّغويّ، وهو ما يجعل المخاتلة والشّكّ يدوران حوله، فيُنعتَ بالكذب.

- هناك تباينٌ بيْن الخطاب في نموذجه الأصليّ وما يُخفيه من خلفيات إيديولوجيّة، وبيْن قراءته وتأويله فيما يُعتبَر وصفًا للخطاب وللغته المستخدمة، فيكون ذلك مصدرًا أساسيًّا للاختلاف والتّنوّع في مصادر البناء ومراجع التّأويل، فاللّغة في الخطاب السّياسيّ تُستعمل في مظهرٍ صريحٍ و"مهارة" استعمال لكن بشكلٍ سلبيٍ ضمن متغيّراتها العمليّة البراغماتيّة: نحوٌ في التّركيب وفي الاتّصال واستمرار تقنيع المفهوم بما وراء اللّغة ومركز الأدوار التي يُؤدّيها رجل السّياسة في التّأثير الاجتماعيّ والإيهام بالاستحقاقات وخُلْفٌ في الصّوت والصّدى، واللّفظ والمعنى، والسّياق ومقامات التّلقّي.

- الخطاب السّياسيّ بيْن الحقيقة والرّمز، والممارسة في التّعبير عن الذّات وأهوائها تحت القناع/ الدّولة والمجتمع، والتّحوّل في ترجمة الخطاب من أنماطه واتّجاهاته

المحدّدة إلى المعرفة والتّوثيق ودراسة العوامل الأساسيّة لإنشاء الخطاب السّياسيّ، وهي الاجتماعيّة والثّقافيّة، ممّا يُخرج اللّغة في استعمالها في نقطة زمنيّة معيّنة إلى توثيقها من منظور ثقافيّ نقديّ للإيديولوجيات والسّلطة المهيْمنة.

الخاتمة

أردنا من خلال هذا البحث تبيين الخطاب السّياسيّ في مختلف الثّنائيات التي يقوم عليْها، وأبرزها ثنائيّة الصّدق والكذب من منظور الأعمال اللّغويّة في الأنساق والنّظام، ومن ناحية أفعال الكلام في الأثر والتّأثير ضمن التّداول والإدراك، ومهما تكن طبيعة اللّغة المستعمَلة فإنّ تبنّي منظور ما تجاه استعمال اللّفظ والهدف منه يقوم على تعدّدٍ في المواقف رغم الانطلاق من أنماط مشترَكَة، ذلك أنّ التّحوّلَ من سياق اللّغة إلى بناء طُرُقِ بحثٍ فيها يشي بعواملَ معقّدةٍ في التّخلّص من حالة المجال في إلقاء الخطاب إلى طرْح أسئلة عديدة قد تكون مداخل بحثٍ جديدة نصوغها على النّحو التّالي:

١- أنواع الخطاب السّياسيّ بيْن القياس والمعيار، وهل تُنْسَب فيها القيم السّلوكيّة والعاطفيّة إلى المتكلّم أمْ إلى المخاطَب؟ وهل قيمة الخطاب في لغته أمْ في وظائفه وما يعلق منها في الأذهان اعتبارًا للمعنى وافتراضًا للدّلالة؟

٢- اعتماد رجال السّياسة تصميم منهجيات مختلفة في خطاباتهم ومسألة الذّرائعيّة بيْن تحقيق الوجود الذّاتيّ، ولُغة الكلام حين تكونَ عملاً "فنّيًّا" يُبْهِر ولا يُجدي؛

٣- قراءة الخطاب السّياسيّ قراءة مقارنة لتبيّنِ إنْ كان للإطاريْن الزّمانيّ والمكانيّ أثرٌ في إظهار المواقف السّياسيّة في علاقتها بالسّلطة والهيْمنة، خاصّة إذَا نُظِر إلى المسألة من جهة ثنائيّة شمال جنوب.

المصادر والمراجع

أركيولوجيا التّوهّم انطباع فرويديّ، جاك ديريدا، ترجمة: عزيز توما، مركز الإنماء الحضاريّ، ط. ١، حلب، ٢٠٠٥م.

الأسُس اللّغويّة لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي، مكتبة غريب للطّباعة والنّشر، ط. ١، القاهرة، ٢٠١٨م.

إشكاليّة المصطلح في الخطاب النّقديّ العربيّ الجديد، يوسف وغليسي، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيْروت؛ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط. ١، ٢٠٠٨م.

بلاغة الكذب نصوص على نصوص، محمّد بدوي، الهيْئة العامّة لقصور الثّقافة، ط. ١، القاهرة، ١٩٩٩م.

العقل واللّغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعيّ، جون سورل، الدّار العربيّة – ناشرون، بيْروت؛ منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة؛ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيْروت، ط. ١، ٢٠٠٦م.

لسان العرب، محمّد بن منظور، دار صادر، بيْروت، د. ت. [المجلّد الأوّل]

المصطلح خيار لغويّ.. وسِمة حضاريّة، سعيد شبار، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ط. ١، الدّوْحة، ٢٠٠٠م.

المُضمر، كاترين كيربرات – أوريكيوني، ترجمة: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط. ١، بيْروت، ٢٠٠٨م. [١٩٩٨]

نظريّة الأعمال اللّغويّة، شكري المبخوت، مسكيلياني للنّشر والتّوزيع، ط. ١، زغوان ٢٠٠٨م.

نظريّة المصطلح النّقديّ، عزّت محمّد جاد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط. ١، القاهرة، ٢٠٠٢م.

الوعي والوعي الزّائف في الفكر العربيّ المعاصر، محمود أمين العالم، دار الثّقافة الجديدة، ط. ٢، القاهرة، ١٩٨٨م.

Kaynakça / References

Al-'akl wa'l-lugha wa'l-mujtama falsafa fil-'alim alwakii, John Searle, al-Dar al-Arabiya – Nachirun, Bayrut; Manchurat al-Ekhtilaf, al-Jazaer al-Asima; al-Markaz al-Thakafi al-Arabi, Bayrut, Ta1, 2006 m.

Al-modhmar, Catherine Kerbrat-Orecchioni, Tarjamat: Ryta khater, Tahkik: Josef Charim, Markaz Dirasat'l-wahda al-Arabiya, Ta1, Bayrut, 2008m. [1998]

Al-mustalah Khiyar Lughawi.. wa Sima Hadhariya, Said Chabar, Wizaratu'l Awkaf wa'l-Chuun al-Islamiya, Ta1, 2000m.

Al-usus al-Lughawiya li'Ilm al-Mostalah, Mahmud Fahmi Hijazi, maktabat Gharib li'l-Tibaa wa'l-Nachr, Ta1, Al-Kahira, 2018m.

Al-wayu wa'l-Wayu al-zaif fi al-Fikr al-Arabi al-Muasir, Mahmud Amin al-Alim, Dar al-Thakafa al-Jadida, Ta2, al-Kahira, 1988m.

Analysing Political Discourse Theory and Practice, P. Chilton, Routledge, London & New York, 2004.

Analyzing meaning an introduction to semantics and pragmatics, P. R. Kroeger, Language Science Press, Berlin, 2018.

Arkyulujia al-Tawahhum 'intibaa Freuyidi, Jacques Derrida, Tarjamat : Aziz Tuma, Markaz al-'Inmaa al- Hadhari, Ta1, Halab, 2005m.

Balaghotu'l-kadheb Nususun ala nususin, Muhamed Badawi, al-Hayat al-Amma li kusur'l-Thakafa, Ta1, al-Kahira, 1999m.

Discourse A Critical Introduction, J. Blommaert, Cambridge University Press, New York, 2005.

Discourse analysis, Policy Analysis, and the borders of EU identity, C. Carta & R. Wodak, *Journal of Language and Politics* 14: 1, 2015, pp. 1 – 17.

Discourse and context, T. A. Dijk, Cambridge University Press, New York, 2008.

Discourse and Power in a Multilingual World, A. Blackledge, John Benjamins Publishing Company, Amesterdam, 2005.

Ichkaliyat al-Mustalah fi'l-khitab al-Nakdi al-Arabi al-Jadid, Yusuf Waghlisi, al-Dar al-Arabiya – Nachirun, Bayrut; Manchurat al-Ekhtilaf, al-Aazaer al-Asima, Ta1, 2008m.

Introduction: Oral poetics and cognitive science, Cánovas, C. P. & Antović, *Oral Poetics and Cognitive Science*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016, pp. 1 – 11.

Lisan'l-Arab, Muhamed Ibn Manzur, Dar Sader, Bayrut, D. T.

Messing with Language in Montréal: challenges, transgressions and humor, CO1-13: ID 187 Creativity and play in the multilingual/ multimodal semiotic landscape, P. G. Lamarre & L. Mettewie , *Sociolinguistics symposium 21 Attitudes and Prestige Murcia 15 – 16*, Universidad de Murcia, 2016, pp. 111 - 115.

Meta discourses of race in the news: the celebrity big brother row, B. L. Davis, *Language Ideologies and Media Discourse Texts, Practices, Politics*, Continuum International Publishing Group, 1rst pub., New York, 2010, pp. 162 – 181.

Metaphor as ideology The Greek "folk model" of the epic tradition, W. Duffy & W. M. Short, *Oral Poetics and Cognitive Science*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016, pp. 52 – 78.

Nazariya't -al-Mostalah al-Nakdi, Izzat Muhamed Jad, al-Hayaa'l-Misrya'l-Amma li'l-kitab, Ta1, Al-Kahira, 2002m.

Nazariyat'l-Aamal a'l-Lughawiya, Chokri Mabkhut, Miskilyani li'l-Nachr wa'l-Tawzii, Ta1, Zaghwan, 2008m.

On Reasoning and Argument Essays in Informal Logic and on Critical Thinking, D. Hitchcock, Springer International Publishing, New York, 2017.

Politicization and Depoliticization Employment Policy in the European Union, P. Muntigl, *Politics as Text and Talk Analytic Approaches to political discourse*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, 2002, pp. 45 – 79.

التهويل في البلاغة العربية، حقيقة أم ادعاء؟

د. عبد الحليم عبد الله
جامعة أردهان، تركيا
البريد الإلكتروني: dr.halim40@gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0002-5298-9741

بحث أصيل الاستلام: ٢٥-٣-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

عندما يقرأ الدارس في كتب علم المعاني في البلاغة العربية يستوقفه معنى التهويل في البلاغة العربية، فالنكرة تفيد التهويل، والتعريف يفيد التهويل، وكذلك الأمر في الاسم الموصول، وقل الأمر ذاته في تقديم ما حقّه التأخير، وفي استخدام اسم الإشارة، وفي استخدام أدوات الاستفهام، وفي الإبهام... إلخ، فهل حقًّا كل تلك الظواهر اللغوية تفيد التهويل؟ وهل الأمثلة اللغوية التي ساقها علماء البلاغة أفادت التهويل بسبب الظاهرة اللغوية؟ أم أن التهويل كان مبعثه السياق اللغوي؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل كان علماء البلاغة على صواب في رصد تلك الظواهر؟ أم جانبوا الصواب فيها وأضافوا إلى معنى الظواهر اللغوية معنى السياق؟ يسلط هذا البحث الضوء على هذا المعنى ثم يوسّع الدائرة بقصد النظر في باقي المعاني بغية الوصول إلى نظرية جديدة في البلاغة العربية.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة العربية، علم المعاني، التهويل، السياق، معاني الظواهر اللغوية.

للاستشهاد/ **Atif İçin / For Citation:** عبد الله، عبد الحليم. (٢٠٢٢). التهويل في البلاغة العربية، حقيقة أم ادعاء؟. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٥١٧- ٥٣٨ https://www.daadjournal.com/

Hyperboles in Arabic Rhetoric: Fact or Allegation?

Dr. Abdulhalim ABDULLAH

Assistant Professor, Ardahan University, Turkey

E-mail: dr.halim40@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-5298-9741

Research Article Received: 25.03.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

When a scholar reads references in the semantics domain in Arabic rhetoric, he gets intercepted by the phenomenon of hyperboles (rhetoric exaggeration). It is because denunciation refers to exaggeration. And denial refers to hyperboles, as well as the fact that the relative pronoun refers to the same issue. Similarly, it is reflected in the use of demonstrative nouns, the use of interrogative tools and ambiguity, etc. Research questions attempt to answer the following: do all these linguistic phenomena really serve as hyperboles? Did the linguistic examples cited by rhetoricians benefit from hyperbole because of the language phenomenon? Or did an overstatement occur due to linguistic contextuality? And if so, were the rhetoricians justified in observing these phenomena? Or have they left the truth in it and added the meaning of context to the meaning of linguistic phenomena? This research sheds light on this meaning and then expands the circle to consider the remaining senses in order to reach a new theory in Arabic rhetoric.

Keywords:

Arabic Rhetoric, Semantics, Hyperbole, Context, Meanings of Linguistic Phenomena.

Arap Dili Belâgatında Abartı Gerçek mi, yoksa iddia mı?

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim ABDULLAH

Ardahan Üniversitesi, Türkiye

E-posta: dr.halim40@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-5298-9741

Araştırma Makalesi Geliş: 25.03.2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın : 28.10.2022

Özet:

Araştırmacı, Arap belâgatindeki meani ilmi kitaplarını okuduğunda, abartma olgusuna takılıp kalır. Çünkü nekre isimler abartmayı ifade eder. Bunu gibi ism-i mevsul, işaret isimlerindeki takdîm ve te'hîr, soru edatlarının kullanımı, belirteçler vb. de aynı manayı bildirir. Peki, tüm bu dilsel fenomenler gerçekten abartmaya yarar mı? Belâgat âlimlerinin aktardıkları dilsel örneklerdil olgusunda abartıyı sağladı mı? Yoksa bu durum dilsel bağlamdan kaynaklanan bir abartı mıydı? Eğer bu durum dilsel bağlamdan kaynaklanıyorsa, belâgat âlimleri bu fenomenleri gözlemlemekte haklı mıydılar? Yoksa hakikati bir kenara bırakıp, dilsel fenomenlerin anlamına bağlamın anlamını mı eklediler? Bu araştırma, bu anlama ışık tutmakta ve diğer anlamları göz önünde bulundurarak Arap Belâgatinde yeni bir teori ortaya koyacak şekilde çemberi genişletmektedir.

Anahtar Kelimeler:

Arap Belâgati, Meâni ilmi, Abartı, Bağlam, Dilbilimsel Fenomenlerin Anlamları.

تقديم:

معنى التهويل كثير التردد والظهور في كتب البلاغة العربية، وقد أحصيت لها عددا غير قليل من الظواهر اللغوية التي قال البلاغيون إنها تخرج للتهويل، فالنكرة تفيد التهويل، والتنكير يفيد التهويل، وكذلك الأمر في الاسم الموصول، ولنقل الأمر ذاته في تقديم ما حقّه التأخير، وفي استخدام اسم الإشارة، وفي استخدام أدوات الاستفهام... إلخ، لكن هذا البحث يذهب إلى أنّ المعاني التي ألصقها البلاغيون بمعنى الظاهرة اللغوية إنما هو معنى سياقيّ، ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث، حيث إنه محاولة جادة لفصل معنى الوظيفة النحوية أو الظاهرة اللغوية عن السياق العام للنص، وحينما يسلّط البحث الضوء على معنى التهويل إنما يجعله أنموذجا يصحّ أن نقول في غيره ما قلناه فيه، بقصد توسيع الدائرة للنظر في باقي المعاني البلاغية المجتلبة من السياق بغية الوصول إلى نظرية جديدة في البلاغة العربية.

المعنى اللغوي للتهويل:

قال ابن فارس اللغوي (ت: ٣٩٥هـ)، "الهاء والواو واللام: كلمتانِ تدلُّ إحداهما على مخافةٍ، والأخرى على تحسينٍ وزِينة"[١] وكذلك أوردت المعاجم العربية في هذا الجذر، معنى يدل على الرهبة والخوف، والآخر يدل على الزينة.

قال ابن فارس: "الأولى: الهَوْل، وهي المخافة، وهالَنِي الشَّيءُ يهُولُني، ومكانٌ مَهالٌ: ذو هَوْل، قال الهذلي:

أجاز إليْنا على بُعده مهاوِيَ خَرق مَهَابٍ مَهَالِ

والتَّهاويل: ما هالَكَ من شيء، وهَوَّلُوا على الرّجل: حَلَّفوه عند نارٍ يهوّلون بها عليه. قال أوس:

(١) مقاييس اللغة: ٢٠/٢.

…………………… كما صَدَّ عن نارِ المُهَوِّل حالِفُ

والأخرى قولهم لزِينة الوَشْيِ: تَهَاويل، ويقال هَوَّلَتِ المرأةُ: تزيَّنت بحَلْيها"[١].

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠هـ) في مادة (هـ و ل)، "الهَوْلُ: المخافة من أمرٍ لا تدري على ما تَهْجمُ عليه منه، كهَوْل اللّيل، وهَوْل البَحْر، تقول: هالني هذا الأمر يَهُولُني، وأمر هائل"[٢].

وفصّل ابن دريد القول في الهول فرجع إلى الجاهلية واستحضر طقسا من طقوسا، فقال: "التهويل: شيء كان يُفعَل في الجاهلية، إذا أرادوا أن يَستحلفوا الرجلَ أوقدوا نارا وألقَوا فيها ملحًا، فذلك التّهويل". [٣]

وقد وردت قصة النار والمحلّفين في الشعر، ومن ذلك ما قاله الكميت الأسدي:[٤]

فقد صِرتُ عمًّا لها بالمَشيـ ـبِ زَوْلًا لديها هو الأزْوَلُ
كَهَولةِ ما أوقد المُحلّفو نَ للحالِفينَ وما هَوّلوا

المعنى الاصطلاحي للتهويل:

يمثل تحرير المصطلحات ضابطا مهما لأي علم من العلوم ... ويؤدي الاضطراب في المصطلح أو عدم دقته أو تشويشه إلى ضرر بالغ قد يصل الأمر معه إلى أن يكون ذلك الاضطراب مستهدفا في ذاته"[٥].

(١) مقاييس اللغة: ٢٠/٢.

(٢) كتاب العين: ٨٦/٤.

(٣) جمهرة اللغة: ٩٩٠/٢.

(٤) شعر الكميت: ١٤/٢.

(٥) اللغة والمذهبية: ١٧٠.

وقد ورد في موقع الجمهرة الموسوعة الشاملة لمفردات المحتوى الإسلامي تعريف التَّهْوِيْل بأنه: "تضخيم الشيء، والمبالغة فيه" [(١)].

أما في معجم المصطلحات الكبير فقد جاء تعريفه على أنّه "أسلوب من أساليب الدِّعاية المباشرة الذي يعتمد على التزريف والمبالغة في نشر الأخبار وتضخيم الأفكار الجديدة وتقديمها في صورة غير عادية، من أجل التأثير على الرأي العام وزعزعة الأفكار القائمة في المجتمع وتغيير الاتّجاهات" [(٢)].

ونخلص بالنتيجة إلى أنّ التهويل في معناه الاصطلاحي ليس بعيدا عن معناه اللغوي، وهو المبالغة في التخويف.

قضايا علم المعاني التي تفيد التهويل في البلاغة العربية:

- التنكير

أفاد تنكير المسند أو المسند إليه لدى البلاغيين جملةً من الدلالات، ومنها: دلالة التهويل، إذ قال بهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣ هـ): "الثالث: أن يُنكّر للتعظيم بمعنى أن المسند إليه أعظم من أن يعين ويعرف، وفي الإيضاح للتعظيم أو التهويل وهو قريب" [(٣)].

---

(١) الجمهرة: الموسوعة الشاملة لمفردات المحتوى الإسلامي - مادة (تهويل):
https://islamic-content.com/dictionary/word/3501.

(٢) ديوان اللغة العربية: معجم المصطلحات الكبير - مادة (تهويل):
https://www.diwanalarabia.com/Default.aspx.

(٣) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٢٠٣.

ولم يورد السبكي مثالا على التنكير الذي يفيد التهويل، لكنه أورد مثالا للنكرة التي أفادت التعظيم والتحقير، ولا شك أنه ساوى بين التعظيم والتهويل في نصّه السابق كما يوحي ظاهر الكلام، واجتمع التحقير والتعظيم في قول مروان بن أبي حفصة: [١]

له حاجبٌ في كلّ أمرٍ يشينه وليس له عن طالب العرف حاجبُ

مناقشة المثال:

أي: له حاجب عظيم، وليس له حاجبٌ حقير عن طالب العرف.. وبهذا تكون الكلمة نفسها قد خرجت للتعظيم والتهويل تارة، ثم خرجت الكلمة نفسها للتحقير، وكل ذلك بدلالة التنكير كما زعم البلاغيون، فهل حقا أفادت النكرة هذين المعنيين؟ أم أن منبعهما السياق العام للنص؟

ومثلما قلنا في تنكير (حاجب) – من قبل- يُقال في تنكير كلمة (عذاب) في حكاية إبراهيم عليه السلام لأبيه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾[٢]، فذُكر أنه قد جاء المسند إليه: ﴿عَذَابٌ﴾ منكرًا لإفادة التقليل؛ لأن إبراهيم -عليه السلام- إذا كان يروعه أن يمس أباه قدر ضئيل من العذاب فكيف بالكثير الجسيم؟! وإلى هذا ذهب الزمخشري معللًا إرادة التقليل بأن إبراهيم - عليه السلام - لم يُخلِ الكلام من حسن الأدب مع أبيه، حيث إنه لم يصرح فيه أن العذاب لاحق لاصق به، ولكنه قال: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾ فذكر الخوف والمسَّ ونكَّر العذابَ، وذهب بعض البلاغيين منهم السكاكي إلى جواز إرادة التهويل والتعظيم من هذا التنكير، ومع أن النكات البلاغية لا تتزاحم فإن ما ذهب إليه

(١) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٢٠٣.

(٢) سورة مريم: ٤٥.

الزمخشري أدق وألطف لمناسبته الواضحة للمقام[1]، فالتهويل من كلمة عذاب وليس من استخدام النكرة فقط.

التعريف:

التعريف من القضايا التي أفادتِ التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الدسوقي في حاشيته على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾[2]: "... ولا شك أن وصف العذاب بكونه مهينا لمن عذب به يدل على شدته وشناعته (قوله: زادهم) أي: زاد المخاطبين تهويلا وأصل التهويل حصل من قوله المهين"[3].

مناقشة المثال: الذي نخلص إليه من قول الدسوقي أن التعريف قد خرج للتهويل، وفي الآية تهويل – لا شكّ- ولكن هل التهويل مبعثُه التعريفُ؟ أم إن الدلالة المعجمية للكلمات المستخدمة في السياق هي التي أفادت التهويل؟ فلننتبه إلى قوله ﴿العذاب﴾ ثم إلى وصفه بـ ﴿المهين﴾ فلو وردت الكلمتان نكرتين في سياق آخر لأفادتا التهويل أيضا؛ وذلك لما في الكلمتين من معانٍ دلالية تفيد التهويل والتخويف من مآل قاس لا يصبر عليه أحد.

الاستفهام:

الاستفهام من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، فقد قال السبكي: "ومن ذلك التهويل كقراءة ابن عباس: ﴿وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي

(١) انظر الإيضاح في علوم البلاغة: ٣٨/٢.

(٢) سورة الدخان: ٣٠.

(٣) حاشية الدسوقي على مختصر المعاني: ٢/ ٣٩٨.

إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ (٣٠) مَنْ فِرْعَوْنُ﴾[١] بلفظ الاستفهام ورفع فرعون؛ ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾[٢]، فذكر ذلك عقبه يرشد لإرادة التهويل؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ﴾[٣] ... والتعظيم قريب من التهويل"[٤].

مناقشة المثال: ذهب البلاغيون في قراءة الرفع (مَنْ فرعونُ) إلى أنها استفهام، وأن أنّ الاستفهام إلى التهويل قد خرج، والدليل على ذلك وصف الله تعالى لفرعون بـ ﴿إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾[٥]، ثم يسوقون أمثلة أخرى لسياقات استفهامية خرجت للتهويل - كما يرون – ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا هِيَهْ﴾[٦]، ولا شكّ في أنّ الآية توحي بالتهويل، ولكن السؤال ذاته يطرح نفسه من جديد: هل التهويل منبعه الاستفهام المحض؟ أم منبعه السياق؟ فإذا رجعنا إلى الآية نجدها تتحدث عن يوم القيامة الذي قال الله جل جلاله فيه: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾[٧]، فالحديث عن يوم القيامة وما بعده من عذاب مقيم أو نعيم أبدي لا يفنى ولحظات الترقب والتوقع والانتظار لمصير لا يعلمه إلا الله؛ فيه ما فيه من الهول والخوف والعظمة، وما لا يخفى على أحد مما هو فوق ذاك، ثم إذا جئنا إلى مفردات السياق طالعتنا كلمة (القارعة) - التي تقرع الناس – في وصف يوم القيامة، بما فيها من حروف حلقية تفيد القوة والشدة والقساوة في تعبير فريد عما في ذلك اليوم، ثم

(١) سورة الدخان: ٣٠-٣١.

(٢) سورة الدخان: ٣١.

(٣) سورة القارعة: ١٠.

(٤) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: ١/ ٤٥٧.

(٥) سورة الدخان: ٣١.

(٦) سورة القارعة: ١٠.

(٧) سورة الحج: ٢.

تتلوها آية تفصل المراد منها بقوله تعالى ﴿نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[1]، والذي نريده هنا أن التهويل في الآية موجود – لا شك – ولكنه نابع من السياق العام للآيات وليس من الاستفهام وحده.

وقد ذهب البلاغيون إلى أنّ الاستفهام بـ متى يقصد به التهويل والتعظيم، قال الشيخ حَبَنَّكَة الميداني:

"مثل (متى) ومعناها (أَيُّ حين) وتختصُّ بالاستفهام عن الزمان المستقبل، وتُسْتَخْدَمُ في الموضع الذي يَحْسُنُ فِيه التهويل والتعظيم، وتضخيمُ أمره، مثل: قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾[2]، وقولي صانعًا مثلًا:

أَيَّانَ يَأْتِي الحَدَثُ العَجِيبُ وَيَرْتَضِي زَوْرَتَنَا الحَبِيبُ"[3].

مناقشة المثال: لعلي أرجع مرة أخرى إلى الحديث عن يوم القيامة، وأنه ينطوي على التهويل بحد ذاته.. كيفما عبّرت عنه باستفهام أو من دون استفهام، وإن وُجِد التهويل في البيت فبسبب السياق، ولننتبه إلى قوله بعد أداة الاستفهام (الحَدَثُ العَجِيبُ) فالتهويل مبعثه السياق جملة لا الأداة فقط.

ولعل دلينا الأكبر - في مناقشتنا هذه – يتمثل في المعاني التي نصّ البلاغيون على أنها من أغراض الاستفهام، قال الشيخ حَبَنَّكَة الميداني في إحصاء أغراض الاستفهام: "وقد أحصى البلاغيّون معاني كثيرة خرج إليه الاستفهام عن حقيقته، إذْ تَنَبَّهُوا إليها لدى دراسة مُخْتَلِف النصوص، وهي ما يلي: "١- الإنكار ٢- التوبيخ ٣- التقرير ٤- التعجّب أو التعجيب ٥- العتاب ٦- التذكير ٧- الافتخار ٨- التفخيم والتعظيم ٩-

(١) سورة القارعة: ١١.

(٢) سورة الأعراف: ١٨٧.

(٣) البلاغة العربية: ١/ ٢٦٦.

التهويل والتخويف ١٠- التسهيل والتخفيف ١١- التهديد والوعيد ١٢- التكثير ١٣- التسوية ١٤- الأمر ١٥- التنبيه ١٦- الترغيب ١٧- النهي ١٨- الدعاء ١٩- الاسترشاد ٢٠- التَّمنّي والترجّي ٢١- الاستبطاء ٢٢- العرض ٢٣- التحضيض ٢٤- التجاهل ٢٥- التحقير والاستهانة ٢٦- المدح والذّم ٢٧- الاكتفاء ٢٨- الاستبعاد ٢٩- الإِيناس ٣٠- التهكّم والسخرية ٣١- الإِخبار ٣٢- التأكيد" إلى غير ذلك من معانٍ.[١]

فهل يعقل أن الاستفهام بحد ذاته هو الذي أفاد كل هذه المعاني؟ أم هو السياق الذي أكسب الجملة هذا المعنى دون ذاك؟

الاسم الموصول:

الاسم الموصول من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الهاشمي: "ومنها التَّهويل: تعظيمًا - أو تحقيرًا - نحو: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾[٢]، ونحو: مَنْ لم يدرِ حقيقة الحال قال ما قال"[٣].

مناقشة المثال: الحقيقة أن الاسم الموصول ليس له معنى بذاته من دون صلته فهي التي تُلبِسُه معناها، فيفيد ما أرادت الصلة الإفادة به، ولنرجع إلى السياق لنجد أن التهويل نابع من القصة التي تقشعر لها الأبدان قصة فرعون الذي أغرقه الله باليم فغشيهم منه ما غشيهم.

ضمير الشأن:

ضمير الشأن من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الشيخ عبد الرحمن حبنكة: "ويُستعمَلُ ضمير الشأن أو القصة في

---

(١) البلاغة العربية: ١/ ٢٧٠.

(٢) سورة طه: ٧٨.

(٣) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ١١٤.

مقام الاسم الظاهر في الأمر الذي يُرادُ فيه التعظيم والتفخيم، أو التهويل، أو الاستهجان، أو نحو ذلك. [1]

وقال المراغي: "باب ضمير الشأن والقصة، ويكون مرفوعا نحو: هي الدولة استعدت، وهو الحق حصحص، ومنصوبا نحو: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾[2]، وسرُّ هذا الأسلوب المبالغة وتعظيم تلك القصة وتفخيمها، من قبل أن الشيء إذا كان مبهما كانت النفوس متشوقة إلى فهمه، متطلعة إلى علمه، فإذا وضح وفسر حل محلا رفيع القدر لديها، ومن ثمة لا يكون إلا في المواضع التي يقصد فيها التهويل"[3]

مناقشة المثال: نحن أمام مثالين استُخدِم فيهما ضمير الشأن، هما: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾، و: (هي الدولة استعدت)، ولعلنا نبدأ أولا بالمثال القرآني ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾ والحقيقة أنّ فيه ما التهويل ما لا يخفى على أحد لكنني أزعم أن ذلك التهويل مبعثه السياق العام للنص، فالآية تتحدّث عمّن كان على قلبه غشاوة، حيث كانت أمامه آثار الأولين الذين أهلكم الله ولكنه لم يعتبر ولم يتعظ، وهنا جاء التعليق الرباني على هذه الحال ليصفها بأنها عمى بصيرة لا بصر، وهو أشد أنواع العمى ...إلخ ففي المشهد: هلاك وعذاب وتدمير.. إلخ وهذه الكلمات فيها ما فيها من التهويل بغض النظر عن وجود ضمير الشأن أو عدم وجوده.

والدليل على ذلك أننا إذا ذهبنا إلى المثال الآخر: (هي الدولة استعدت) ففي المثال ضمير شأن لكنني لم أشعر فيه بمعنى التهويل، وهذا دليل على أن معنى التهويل مستفاد من السياق العام للنص وليس من حقيقة استخدام ضمير الشأن.

---

(١) البلاغة العربية: ١/ ٥٠٧.

(٢) سورة الحج: ٤٦.

(٣) علوم البلاغة البيان، المعاني، البديع: ١٤٣.

الحذف:

قضية الحذف من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الشيخ عبد الرحمن حبنّكة عن فوائد الحذف: "الفائدة الثالثة: التفخيم والتعظيم، أو التهويل ونحو ذلك، بسبب ما يُحْدِثُه الحذف في نفس المتلقّي من الإِبهام الذي قد يجعل نَفْسَه تقدّر ما شاءت دون حدود، ويَحْسُنُ مثل هذا الحذف في المواضع التي يُراد بها التعجيب والتهويل وأن تذهب النفس في تقدير المحذوف كلَّ مذهب، كحذف جواب الشرط في قول الله عزّ وجلّ ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾(١)" (٢).

مناقشة المثال: أفاد البلاغيون والنحاة أن في هذه الآية حذف، والمحذوف هو جواب الشرط، والتقدير: (اطمأنّوا أو سعدوا)، ومرجع ذلك إلى اقتضاء الجملة الشرطية لشرط وجواب، فلما وجد الشرط قدروا له جوابا، ولكن هل الجواب المقدّر يوحي بالتهويل وما شابه ذلك؟؟ الذي أراه أن الجواب المقدر المحذوف يوحي بالاستقرار والطمأنينة والسعادة، وهذا كله خلاف التهويل؛ ولكن لو أننا قدرنا محذوفا آخر بلفظ ذُهِلوا لكان المعنى يخرج إلى الذهول.. وهكذا، والذي أريد الخلوص إليه هو أن المعنى مستفاد من السياق العام وليس من دلالة الحذف بحد ذاتها.

استخدام الاسم الظاهر:

قضية استخدام الاسم الظاهر من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال أحمد بن مصطفى المراغي في حديثه عن

(١) سورة الزمر: ٧٣.

(٢) البلاغة العربية: ٢/ ٤١.

الأغراض يخرج إليها استخدام الاسم الظاهر: "التهويل، كما تقول: ملك البلاد يأمرك بكذا"[١].

وقال حامد عوني في السياق ذاتِهِ: "التهويل والإرهاب: كقولك: "وأمير البلاد يأمرك بكذا"، فتذكر المسند إليه، وهو "أمير البلاد" تهويلًا للمخاطب، وإرهابًا له بذكر "الأمير" ليكون ذلك أدعى إلى الطاعة والامتثال"[٢].

مناقشة المثال: ربما أفاد الذكر ههنا التهويل، وذلك بسبب طبيعة السياق الذي انطوى عليه الخطاب اللغوي، فكأن المتكلم قد جاء هلعا إلى المخاطب ليقول له: أدرك نفسك يا هذا فأمير البلاد يطلبك، والذي أريد الخلوص إليه - هو ما قدّمت به آنفا- أن طبيعة المفردات المستخدمة في هذا السياق هي التي أكسبت الاستخدام هذه الدلالة، وليس الذكر بحدِّ ذاته، فلو أننا قلنا: المسكين على الباب لأفاد الذكر العطف، ولو قلنا (اليتيم) لأفاد الترحم والشفقة، ولو قلنا اللص لأفاد الإنكار، ولو قلنا كذا .. لأفاد كذا.. وكل ذلك بسبب المعاني المعجمية لهذه الكلمات وليس بسبب الذكر، والدليل على ذلك أن البلاغيين قد أقرّوا بهذا الذي أذهب إليه من غير أن يشعروا بذلك، من خلال إضفائهم المعاني المعجمية على الظاهرة اللغوية ولعلني في تأييد ما أذهب إليه أسوق قول حَبَنَّكَة الميداني، يقول: "وأؤكد أنّه يَعْسُر إحصاءُ كلّ الدواعي الّتي تقوم في نفوس المتكلمين البلغاء لذكر ما يمكن حذفه، لذلك رأيتُ أن أعرض للدارسين ما ذكره البلاغيون، وأضيفَ إليه ما ظهر لي، وهي بمجموعها الدواعي السّتةَ عشر التالية"[٣] إذن المعاني المتعددة المختلفة التي يصعب حصرها إنما تعددت بسبب اختلاف السياقات والمعاني المعجمية للمفردات المستخدمة في هذا السياق أو ذاك.

ترادف الصفات:

---

(١) علوم البلاغة البيان، المعاني، البديع: ٨٦.

(٢) المنهاج الواضح للبلاغة: ٢/ ٢٠.

(٣) البلاغة العربية: ١/ ٣١٦.

قضية ترادف من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال المؤيد بالله العلوي: "قصد التهويل في المعنى المقصود وإشادة أمره من مدح أو ذم كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١]، فانظر إلى تعديد هذه الجمل ومجيئها من غير حرف عطف، كيف أفادت المبالغة في حال الموصوف، وأشادت من قدره ورفعت من حاله، وأبانت المقصود على أحسن هيئة، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[٢] فتأمل هذه الأوصاف في نعت النور والظلمة، كيف أصابت المجزّ، وطبّقت المفصل في تحصيل المقصود وإظهار المبالغة فيه كما ترى"[٣].

مناقشة المثال: الحقيقة أنني لا أرى تهويلا في النص القرآني السابق، فربما نكون أقرب إلى الصواب إذا ما قلنا مبالغة في المدح والثناء، وهذا ما أشار إليه المؤلف بقوله ((أفادت المبالغة في حال الموصوف، وأشادت من قدره ورفعت من حاله، وأبانت المقصود على أحسن هيئة))، لكن المبالغة شيء والتهويل شيء آخر، فليس كل مبالغة تهويلا، وإن كان العكس صحيحا.

التقديم:

قضية التقديم من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الشيخ حبنكة الميداني يتحدّث عن أغراض التقديم: "الداعي

---

(١) سورة النور: ٣٥.

(٢) سورة النور: ٤٠.

(٣) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: ٣/ ٦٧.

السابع: إرادة التهويل، أو التخويف وإلقاء الرُّعب، إذا كان المقدَّم فيه ما يخيفُ ويُرْعب، مثل:

بالحَدِيدِ المُحمّى قَيِّدُوه وإلى بِئرِ التَّعذيبِ خُذُوه [1]

مناقشة المثال: إن الشيخ - والبلاغيين من ورائه – قد استدلَّ على أن تقديم الجار والمجرور أفاد التهويل، والحقيقة التي أراها مختلفة تماما، فليس تقديم الجار والمجرور هو الذي أفاد التهويل، وإنما تقديم الكلمات التي يفيد معناها بألوان من العذاب المتعارف عليه عند بني البشر كـ الحديد المحمّى، وبئر التعذيب، وقيّدوه، وخذوه، والدليل على ذلك أننا لو أبدلنا موقع الجار والمجرور من الأول إلى الآخر وقلنا: [قيّدوه بالحديد المحمّى وخذوه إلى بئر التعذيب"، لبقي المعنى دالًّا على التهويل، وصار لزاما علينا أن نقول: إن التأخير كما التقديم يدلُّ على التهويل، وبالتالي فإن المعنى الدال على التهويل ليس من طبيعة الظاهرة اللغوية وهي التقديم، بل من طبيعة المعنى المعجمي والسياق العام.

والدليل الآخر: لو أننا استبدلنا بكلمات السياق كلمات أخرى مع المحافظة على الوظائف النحوية وتسلسلها كما كانت، كأن نقول: "بالإكرامِ المُشرّف أكرموه" فإننا سنجد أن السياق سيذهب باتجاه آخر وسنعدم معنى التهويل فيه، بالعكس من ذلك فإننا سنقول إن التقديم أفاد المدح والثناء.. ولك أن تقول ما شئت كلما غيّرت الحقل المعجمي المستخدم في هذا السياق أو ذاك.

الالتفات:

قضية الالتفات من القضايا التي أفادت التهويل عند البلاغيين، وقد نص على ذلك غير واحد منهم، قال الشيخ القزويني يتحدّث عن الالتفات: "ذكر السكاكي لالتفاتات

(١) البلاغة العربية: ١/ ٣٨٩.

امرئ القيس في الأبيات الثلاثة على تفسيره وجوها: أحدهما أن يكون قصد تهويل الخطب واستفظاعه، فنبه في التفاته الأول على أن نفسه وقت ورود ذلك النبأ عليها ولهت وله الثكلى، فأقامها مقام المصاب الذي لا يتسلى بعض التسلي إلا بتفجع الملوك له وتحزنهم عليه، وخاطبها بـ"تطاول ليلك" تسلية، أو على أنها لفظاعة شأن النبأ أبدت قلقًا شديدًا ولم تتصبر فعل الملوك، فشك في أنها نفسه فأقامها مقام مكروب وخاطبها بذلك تسلية، وفي الثاني على أنه صادق في التخزن خاطب أولًا، وفي الثالث على أنه يريد نفسه"[١].

مناقشة المثال: النص السابق يتحدث عن التفات في قول امرئ القيس التالي:

تطاول ليلك بالأثمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبأ جاءني وخبرته عن أبي الأسود

فقد ذهب الخطيب القزويني وعدد من البلاغيين منهم السكاكي إلى أن الالتفاتات السابقة – من المخاطب في البيت الأول، إلى الغائب في البيت الثاني، إلى المتكلم في البيت الثالث- أفادت التهويل في النص، وإذا ما رجعنا إلى معنى التهويل فإننا لا نجد تهويلا في الأبيات، بل نجد مبالغة، وهذه المبالغة ليست ناتجة من الالتفات، وإنما من الحقول الدلالية المعجمية للألفاظ المستخدمة في هذا البيت، ولو أننا استبدلنا بكلمات البيت كلمات أخرى مع المحافظة على الوظائف النحوية ذاتها للكلمات في البيت لنتج عندنا سياقات مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن السياق السابق.

(١) الإيضاح في علوم البلاغة: ٢/ ٩٣.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في معنى التهويل، وكيف يمكن أداؤه بأشكال مختلفة، ورأينا أن البلاغيين قد نصّوا على أن التهويل يمكن أن يمكن أن يُستفادَ من التنكير والتعريف والاستفهام والاسم الموصول وضمير الشأن والحذف والذكر وترادف الصفات والتقديم والالتفات... وأساليب بلاغية أخرى لم نقف عليها لكن القائمة تطول، وسقنا لذلك أمثلته، وناقشنا الأمثلة واحدًا تلوَ الآخر، وخرجنا بعد مناقشة الأمثلة إلى أن معنى التهويل مستفاد من السياق العام للنص اللغوي، لا من الظاهرة اللغوية أو الوظيفة النحوية لهذا الأسلوب أو ذاك.

ونحن لم نقصد في هذه الورقة البحثية إلى غرض التهويل فقط ولكننا جعلناها أنموذجا لهذه الدراسة من أجل الالتفات إلى الأغراض الأخرى وإعادة النظر فيها.

ويوصي هذا البحث بضرورة إعادة النظر في المعاني المستفادة من علم المعاني وضرورة فصل المعنى المستفاد من السياق العام عن المعنى المستفاد من الظاهرة اللغوية والوظيفة النحوية.

كما يوصي هذا البحث بضرورة العمل على إيجاد نظرية سياق تكون خادمة لعلم البلاغة العربية ولا سيما علم المعاني.

المصادر والمراجع

الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن القزويني خطيب دمشق، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣: دار الجيل، بيروت، د.ت

بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، عبد المتعال الصعيدي، ط١٧: مكتبة الآداب، ٢٠٠٥م

البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، ط١: دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت ١٩٩٦م

جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تح: رمزي منير بعلبكي، ط: دار العلم للملايين – بيروت ١٩٨٧م

الجمهرة: الموسوعة الشاملة لمفردات المحتوى الإسلامي، على الرابط التالي: https://islamic-content.com/dictionary/word/3501

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، ضبط: د. يوسف الصميلي، ط: المكتبة العصرية، بيروت

حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، محمد بن عرفة الدسوقي، تح: عبد الحميد هنداوي، ط: المكتبة العصرية، بيروت.

ديوان اللغة العربية: معجم المصطلحات الكبير، على الرابط التالي: https://www.diwanalarabia.com/Default.aspx

شعر الكميت، الكميت الأسدي، جمع: داود سلوم، جامعة بغداد، مكتبة الأندلس، بغداد ١٩٦٩م

الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المؤيد باللَّه يحيى بن حمزة الحسيني العلويّ الطالبي، ط: المكتبة العنصرية، بيروت ١٤٢٣ هـ

عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أبو حامد، بهاء الدين السبكي، تح: الدكتور عبد الحميد هنداوي. ط١: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان ٢٠٠٣

علوم البلاغة، البيان المعاني البديع: أحمد بن مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت.

العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط: دار ومكتبة الهلال

اللغة والمذهبية قراءة في ردود ابن تيمية العقدية، إيهاب النجمي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.

مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تح: عبد السلام محمد هارون، ط: دار الفكر ١٩٧٩م.

المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عوني، ط: المكتبة الأزهرية للتراث

Kaynakça / References

al-'Ayn, al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, tḥ : D Mahdī al-Makhzūmī, D Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Ṭ : Dār wa-Maktabat al-Hilāl

al-Balāghah al-'Arabīyah, 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan ḥabannakah, Ṭ1 : Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmīyah, Bayrūt 1996m

al-Īḍāḥ fī 'ulūm al-balāghah, Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Qazwīnī Khaṭīb Dimashq, tḥ : Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī, ṭ3 : Dār al-Jīl, Bayrūt, D. t

al-Jamharah : al-Mawsū'ah al-shāmilah li-mufradāt al-muḥtawá al-Islāmī, https://islamic-content.com/dictionary/word/3501

al-Lughah wa-al-madhhabīyah qirā'ah fī rudūd Ibn Taymīyah al-'aqadīyah, Īhāb al-Najmī, Miṣr al-'Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', al-Qāhirah, Ṭ1, 2015m.

al-Ṭirāz li-asrār al-balāghah wa-'ulūm ḥaqā'iq al-i'jāz, al-Mu'ayyad bālllah Yaḥyá ibn Ḥamzah al-Ḥusaynī al'lwī al-Ṭālibī, Ṭ : al-Maktabah al-'unṣurīyah, Bayrūt 1423 H

'Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ, Abū Ḥāmid, Bahā' al-Dīn al-Subkī, tḥ : al-Duktūr 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. Ṭ1 : al-Maktabah al-'Aṣrīyah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Bayrūt – Lubnān 2003

Bughyat al-Īḍāḥ li-talkhīṣ al-Miftāḥ fī 'ulūm al-balāghah, 'Abd al-Muta'āl al-Ṣa'īdī, ṭ17 : Maktabat al-Ādāb, 2005m

Dīwān al-lughah al-'Arabīyah : Mu'jam al-muṣṭalaḥāt al-kabīr, https://www.diwanalarabia.com/Default.aspx

Ḥāshiyat al-Dasūqī 'alá Mukhtaṣar al-ma'ānī li-Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, Muḥammad ibn 'Arafah al-Dasūqī, tḥ : 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Ṭ : al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt.

Jamharat al-lughah, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Durayd al-Azdī, tḥ : Ramzī Munīr Ba'labakkī, Ṭ : Dār al-'Ilm lil-Malāyīn – Bayrūt 1987m

Jawāhir al-balāghah fī al-ma'ānī wa-al-bayān wa-al-badī', Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Muṣṭafá al-Hāshimī, ḍabṭ : D. Yūsuf al-Ṣumaylī, Ṭ : al-Maktabah al-'Aṣrīyah, Bayrūt

Maqāyīs al-lughah, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā' al-Qazwīnī al-Rāzī, tḥ : 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Ṭ : Dār al-Fikr 1979m.

Shi'r al-Kumayt, al-Kumayt al-Asadī, jam' : Dāwūd Sallūm, Jāmi'at Baghdād, Maktabat al-Andalus, Baghdād 1969m

'Ulūm alblāghtş al-Bayān al-ma'ānī al-Badī' : Aḥmad ibn Muṣṭafá al-Marāghī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt.

تلقي النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي بين المنهج والنص

صلاح الدين أشرقي
جامعة محمد الأول، المغرب
البريد الإلكتروني: saho.fede@gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0002-4661-9488

بحث أصيل الاستلام: ٦-٨-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى تحليل طريقة تلقي عبد الله الغذامي للنقد الثقافي، حيث تطرح هذه الطريقة بعض الأسئلة والإشكالات التي قسمناها إلى ثلاثة محاور أساسية من حيث المنهجُ، أولها قضية موت النقد الأدبي التي تُعد من المداخل الأساسية التي تمكننا من معرفة الكيفية التي تلقى بها الغذامي النقد الثقافي، وثانيها المرجعيات التي اعتمدها الناقد في التأسيس للنقد الثقافي وفهمه، حيث لم يعتمد على مجموعة من المرجعيات الغربية واكتفى بما قدمته الثقافة الأنجلوساكسونية (الأمريكية خاصة)؛ وهذا ما جعله يُقصي مجموعة من المرجعيات الأخرى، مثل: الماركسية، والتحليل النفسي...، أما المحور الثالث فقد حاولنا فيه أن نحلل الكيفية التي تلقى بها الناقد المفاهيم وخاصة محاولته نقل الوظيفة الجمالية لبعض المفاهيم البلاغية إلى الوظيفة الثقافية. وفيما يخص النص فإننا قمنا بمراجعة التحليل الثقافي الذي قام به الغذامي لقصائد أدونيس، وذلك من خلال طرح سؤالين أساسيين وهما: هل كان الناقد يحلل القصائد تحليلا ثقافيا أم إيديولوجيا؟ وهل التأويل الثقافي الذي قام به ينسجم مع نوعية نصوص أدونيس أم لا؟

الكلمات المفتاحية:

النقد الثقافي، التلقي، المرجعيات، التأويل الثقافي، عبد الله الغذامي

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: أشرقي، صلاح الدين. (٢٠٢٢). تلقي النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي بين المنهج والنص. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٥٣٩- ٥٦٨ https://www.daadjournal.com/

Receiving Cultural Criticism At Abdellah Al-Ghadami Method and Text

Salaheddine Acharki

Researcher, Mohamed I University, Morocco

E-mail: saho.fede@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4661-9488

Research Article Received: 06.08.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

This article aims to analyze how Abdellah Al-Ghadami receives cultural criticism. This method raises some questions and issues that can be divided into three basic parts in terms of methodology. The first part is the issue of the death of literary criticism which is one of the key elements that enables us to identify how Al-Ghadami receives cultural criticism. Second, we also investigate the references adopted by the critic in establishing and understanding cultural criticism. He did not rely on a set of Western references and merely on what Anglo-Saxon culture, American in particular, provided; this has led him to eliminate a range of other references, such as Marxism, and psychoanalysis. Third, we attempt to analyze how the critic receives the concepts, especially in his pursuit to transfer the aesthetic function of some rhetorical concepts to the cultural one. Regarding the text, we have reviewed the cultural analysis of Adonis poems carried out by Al-Ghadami through asking two basic questions: was the critic analyzing the poems culturally or ideologically? Is his cultural interpretation consistent with the type of Adonis texts or not?

Keywords:

Cultural Criticism, Receiving, References, Cultural Interpretation, Abdellah Al ـ Ghadami

Abdullah el-Ğazâmî'nin Kültürel Eleştiriyi Alışı - Metot ve Metin Arasında

Arş. Gör. Salaheddine ACHARKI

Mohamed I Üniversitesi, Fas

E-Posta: saho.fede@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4661-9488

Araştırma Makalesi Geliş: 06.08. 2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın: 28.10.2022

Özet:

Bu makale, Abdullah Al Ghadami'nin kültürel eleştiriyi nasıl algıladığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu yöntem, metod açısından üç ana eksene ayırdığımız bazı soru ve sorunları gündeme getirmektedir. Birincisi, Al-Ghadami'nin kültürel eleştiriyi nasıl algıladığını bilmemizi sağlayan temellerden biri olan edebi eleştirinin ölümü meselesidir. İkincisi, kültürel eleştiriyi kurma ve anlamada eleştirmenin benimsediği referanslardır. Mesela: Marksizm, psikanaliz gibi bir grup Batılı referansa güvenmemesi, Anglo-Sakson kültürünün (özellikle Amerikan) sağladığı şeylerden memnun olması ve bir grup başka referansları dışlamasına neden olan şey budur. Üçüncü eksene gelince, eleştirmenin kavramları nasıl algıladığını, özellikle de bazı retorik kavramların estetik işlevini kültürel işleve aktarma girişimini analiz etmeye çalıştık. Metinle ilgili olarak, Adonis'in şiirlerinin Al-Ghadami tarafından gerçekleştirilen kültürel analizini inceledik. Bu inceleme, iki temel soru üzerinden yapılmıştır: Eleştirmen şiirleri kültürel mi yoksa ideolojik olarak mı analiz etti? Gerçekleştirdiği kültürel yorum Adonis'in metinlerinin kalitesine uygun mudur?

Anahtar Kelimeler:

Kültürel eleştiri, Alımlama, Kaynaklar, Kültürel Yorum, Abdullah el-Ğazzâmî

تقديم:

تتناول هذه الدراسة مشروع النقد الثقافي عند "عبد الله الغذامي" من زاوية "نقد النقد"، حيث حاولنا أن ندخل في حوار معرفي ونقدي مع تجربة الغذامي من خلال التركيز على قضية "التلقي"، وما نقصده هنا بالتلقي استيعاب وفهم الناقد لمرجعيات وتصورات وأفكار النقد الثقافي الغربي، ولمعالجة هذه القضية قسّمنا الدراسة إلى قسمين: الأول خاص بالمنهج وركزنا فيه على ثلاثة عناصر أساسية وهي: (مقولة موت النقد الأدبي، ومرجعيات التلقي، ومفاهيم النقد الثقافي)، أما من حيث النصُّ فاقتصرنا على قراءة الغذامي لديوان "أدونيس" الذي يحمل عنوان: "مفرد بصيغة الجمع"، وقد سعينا إلى إعادة قراءة وتأويل قضية الأنا المتعالية في الديوان من أجل أن نبين الإشكالات التي يطرحها التأويل الذي قام به الغذامي.

لقد ركزنا في هذه الدراسة على إشكال التلقي الذي يُعد الإشكال العام، وتتفرع عنه إشكالات وأسئلة أخرى، مثل: هل النقد الأدبي وصل فعلا إلى نهايته ولم يَعد قادرا على تحليل الواقع الاجتماعي والثقافي والتاريخي؟ وهل النقد الثقافي الغربي انفصل عن النقد الأدبي وأحدث قطيعة معرفية معه أم إن التصور الذي يتبناه الغذامي عن النقد الأدبي هو الذي أدى إلى هذه النتائج؟ ألا يعني إقصاء النقد الأدبي عودة النسق الذي انتقده الغذامي وحاربه؟ ومن الأسئلة الأخرى أيضا، ألا تطرح تجربة الغذامي إشكال التلقي الجزئي للمرجعيات المعرفية للنقد الثقافي الغربي؟ حيث أغفل مجموعة من المرجعيات كما سنرى لا حقا، ومن حيث المفاهيم، ألم يكن الغذامي منحازا للثقافي على حساب الأدبي مما جعله ينتقد المفاهيم البلاغية في النقد الأدبي؟ وكذلك، ألم يُسخِّر كل المفاهيم من أجل خدمة مفهوم مركزي وهو النسق الثقافي المضمر؟ وفيما يتعلق بالنص، هل كان تأويل الغذامي لأنا أدونيس المتعالية مستجيبا للسياقات الثقافية والاجتماعية والتاريخية وآخذا في نظر الاعتبار مرجعيات الشاعر في التأليف؟ وهل كان أيضا منسجما مع نوعية النص ومع المعاني الأصلية فيه أم كان تأويلا إيديولوجيا مُتعسِّفا؟

لقد تطرقت مجموعة من الدراسات لتجربة الغذامي مع النقد الثقافي وسنذكر بعضا منها هنا وهي: دراسة "عبد الله إبراهيم" في كتابه: "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، وكذلك "سعيد علوش" من خلال كتابه: "نقد ثقافي أم حداثة سلفية"، و "سعيد يقطين" في كتابه: "الفكر الأدبي العربي"، وقد سعينا إلى تجاوز هذه الدراسات من حيث طريقةُ التحليل، كما حاولنا أيضا أن نناقش إشكالات النص، وهو ما أغفلت عنه كثير من الدراسات النقدية التي نظرت في مشروع النقد الثقافي عند الغذامي، حيث ركزت كثيرا على المنهج.

١. الرؤية المنهجية عند الغذامي:

١.١. موت النقد الأدبي:

لا يمكن أن نتحدث عن الرؤية المنهجية التي يتبناها الغذامي ونغفل فكرة أساسية وهي مقولته عن موت النقد الأدبي الذي يُعد نقيضا للنقد الثقافي في نظره، ومن الأسباب التي جعلت الناقد يعلن عن هذا الموت هي أن النقد الأدبي لم يعُد قادرا على مواكبة المتغيرات المعرفية والثقافية التي يشهدها العالم الآن، وأنه وصل إلى حد النضج أو إلى سن اليأس(١)، ويرى الغذامي أن النقد الأدبي اهتم كثيرا بـ جماليات النصوص وبتدريبنا على تذوق الجمالي وتقبل الجميل النصوصي، لكنه، وبسبب اهتمامه المفرط بهذه الجماليات، أوقعنا في حالة من العمى الثقافي عن العيوب النسقية التي تتوارى خلف الجمالي(٢)، إذ يرى أن تحيُّز النقد الأدبي لمكون الجمال جعله يغفل تماما ما وراء هذا الجمال ويقصد به الأنساق المضمرة التي تُشكل عيوبا نسقية للخطاب، وهذا ما جعله يعلن عن موته ويُحل محله النقد الثقافي(٣)، فالناقد هنا يتبنى تصورا خاصا للنقد يختلف عما كان سائدا في الدراسات الأدبية، حيث إنه تَشكل لديه وعي بانسداد أفق النقد الأدبي

(١) نقد ثقافي أم نقد أدبي: ١٢.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٧ ـ ٨.

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٨.

وانحساره في مساحة ضيقة تتجلى في الجانب البلاغي الجمالي، لذلك فقد سعى إلى توسيع هذا الأفق وفتَح النص على الثقافة التي أنتجته والمجتمع والتاريخ، وهذا الانفتاح مهم بل وضروري لأي محاولة نقدية لدراسة الخطاب بشكل عام والأدبي بشكل خاص، إذ إن النص الأدبي هو تعبير عن واقع إنساني، وليس نصا مجردا مغلقا، معلقا في الهواء، وإنما هو نص مُتعين، جذوره في الواقع[(١)]، فهذه هي أهم الدوافع التي جعلت الغذامي ينتقد النقد الأدبي ويُعلن موته.

٢.١. مرجعيات تَلقي النقد الثقافي:

من أجل تلقي أي منهج أو استراتيجية نقدية غربية يجب استيعاب المرجعيات المعرفية بشكل دقيق، وتُصبح عملية الاستيعاب هاته مهمة بشكل أكبر في حالة النقد الثقافي الذي يتميز بتعدد خلفياته المعرفية وتنوعها، وبذلك يجب عدم استسهال هذا الجانب حتى لا يسقط الناقد في "التَّلقي الجزئي"، وبالعودة إلى الغذامي نجده يخصص فصلا في كتابه: "النقد الثقافي" بعنوان: "النقد الثقافي/ذاكرة المصطلح"، حيث قدم فيه عرضا للأسس المعرفية التي بنى عليها مشروعه، وهو مشروع يستفيد مما أُنتج في الثقافة الغربية وخاصة الثقافة الأمريكية، وقد بدأ هذا العرض "بالدراسات الثقافية" التي كسَّرت سلطة النص واعتبرته مجرد "مادة خام يُستخدم لاستكشاف أنماط معينة من مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل"[(٢)]، فالدراسات الثقافية وسَّعت من إمكانات تحليل النص أو بعبارة أدق انتقلت من تحليل النص إلى تحليل الخطاب، كما أنها نوّعت من إمكانات تحليل الخطابات اجتماعيا بعدما كان مع "الماركسية" مقتصرا على المكون الاقتصادي وهو ما رفضه "ستيوارت هول" في قوله: "القول بأن الأفكار المحددة في نهاية المطاف بالعامل الاقتصادي هو بداية انطلاق في طريق التفسير الاقتصادي الاختزالي"[(٣)]، كما تهتم الدراسات الثقافية أيضا بطرق ترويض الثقافة للجماهير وهذا ما وضّحه كل من

(١) الثقافة والمنهج، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: ١٥٤.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية: ١٧.

(٣) الدراسات الثقافية: التمفصل الهيمنة والصراع: ٧٧.

"هوركهايمر وأدورنو"[١]، هذا وقد اعتمد الغذامي أيضا على ما أسماه "بالرواية التكنولوجية" وقد استفاد في هذا الحقل من أعمال "بودريار"، غير أن الغذامي ينتقد بودريار ويَعتبر أنه أعاد الميتافيزيقا الغربية، حيث اتخذ من النموذج الثقافي الأوروبي مقياسا للقراءة والحُكم[٢]، لذا فقد اعتمد على مشروع "كلنر"، والرواية التكنولوجية هي بخلاف الرواية العلمية التي تُقيم حدودا بين السلطوي والأدبي والفلسفي والخيالي...، حيث إن الرواية التكنولوجية تَمزج بين كل هذه العناصر، إذ "تسعى لجعل التكنولوجيا والمعلوماتية تحت إرادة الإنسان ومن أجله، إضافة إلى مسعاها لكسر الاحتكارات الإمبريالية العلمي منها والمعلوماتي والمالي والسلطوي، ولذا فهي خطاب حركي ونشط"[٣]، وقد استفاد الغذامي من مُنجز "فنسنت ليتش" الذي يُعد من الأوائل الذين أطلقوا اسم النقد الثقافي، وقد جعل هذا النقد مختصا بنقد الخطاب في شموليته، مستخدما المعطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسساتية، غير أن النقد الثقافي لم يَغفل الشرح الأدبي، ويتجلى هذا في قول ليتش: "وتمكّن مثقفو نيويورك بفضل ميلهم لربط الأدب بصورة وثيقة مع الثقافة من أن يمارسوا أشغالا عديدة من البحث تتراوح من السيرة الفكرية إلى تاريخ الأفكار ومن دراسات النوع الأدبي ذات القاعدة العريضة إلى التحليل النفسي بدون أن يتخلوا لا عن الشرح النصي الدقيق والنقد التقييمي ولا التحليل الاجتماعي"[٤]، ومن الخلفيات المعرفية التي استثمرها الغذامي "النقد المؤسساتي" الذي يرى ليتش أنه يهتم بقضايا القراءة وأسئلة الخطاب، وذلك من خلال البحث في دور المؤسسة العلمية والثقافية في توجيه الخطاب والقراءة نحو أنساق وتصورات محددة، ويُشير الغذامي إلى أن ليتش عرض لأعمال تنتمي إلى النقد المؤسساتي وبشكل خاص أعمال كل من "إدوارد سعيد" و "ميشيل فوكو" في السلطة والمعرفة، ومن المرجعيات الأخرى أيضا "التاريخانية الجديدة" كما سماها "غرينبلات" والتي تجاوزت عددا من المفاهيم النقدية المركزية، مثل:

(١) جدل التنوير: شذرات فلسفية: ١٤١.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٢٨.

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٣١.

(٤) النقد الأدبي الأمريكي: من الثلاثينيات إلى الثمانينيات: ١٠٤.

(المحاكاة والوهم والتخييل وفعل الترميز)[1]، واقترحت التاريخانية الجديدة علاقة مختلفة بين النص والتاريخ تقوم على الاتصال لا الانفصال، وهو ما يمكن تسميته بتأريخية النص ونصية التاريخ، وبالإضافة إلى ما سبق تمثَّل الغذامي بعض أفكار إدوارد سعيد وخاصة أطروحته عن "النقد المدني" أو الدنيوي، حيث يرى إدوارد سعيد أن النقد يجب أن يكون دنيويا بمعنى أن يخدم الشأن الاجتماعي بَدل الانغلاق داخل النقد الأكاديمي الضيق، ونجد هذا الطرح في كتابه: "العالم والنص والناقد"[2]، ويتأسس مشروع النقد الثقافي عند الغذامي على مرجعيات معرفية أخرى تُستنبط من كتبه التي تحدث فيها عن قضية التأنيث في الثقافة العربية، وهي:"المرأة واللغة" في جزأين، و "تأنيث القصيدة والقارئ المختلف"، وقد أكد "سعيد يقطين" هذا المعطى في سياق حديثه عن خلفيات أطروحة التأنيث عند الغذامي في قوله: "يبدو لي أن مرجع ذلك إلى الخلفية التي يستند إليها في التحليل، وتُستمد بعض عناصرها من النقد الثقافي ذاته من جهة، ومن اعتماده لما بدأ يتشكل في الأبحاث الأنجلو ـ ساكسونية عن الأدب النسائي من جهة أخرى، لقد بدأ الاهتمام منذ أواخر الستينيات من القرن العشرين بالآداب الهامشية (الزنوجة ـ الأنوثة،) تحت تأثير المطالب الكبرى التي استقطبت الاهتمام في المجتمع الأمريكي وفي الثقافة الأمريكية لتحرير الزنوج والنساء والإثنيات ذات الأقلية"[3]، وإلى جانب هذا فقد لجأ الغذامي إلى خلفية معرفية أخرى في الثقافة الأنجلو ـ ساكسونية وهي "نظرية الجندر" وذلك في كتابه: "الجنوسة النسقية"، حيث يقول: "تأتي الجنوسة (Gender) من حيث أصلُها لتعني الفروق الطبيعية والواقعية بين الجنسين الذكر والأنثى، في الإحالات اللغوية وفي الخصائص البشرية، غير أن الثقافة تجنح لصناعة فروق ثقافية وطبقية، ومن هنا يأتي مصطلح (الجنوسة النسقية) ليلامس النسقية الثقافية ببعدها الطبقي الذي يجعل الفروق الطبيعية فروقا في المستوى وفي التمييز المتحيز، وعبر هذه النسقية تتحول كل خاصية نسوية إلى سمة دونية

---

(١) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٤٤.

(٢) العالم والنص والناقد: ٥ وما بعدها.

(٣) الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق: ٣٣٣.

حين مقارنتها بالمختلف عنها ذكوريا"[١]، فهذه هي المرجعيات المعرفية التي بنى عليها الغذامي النقد الثقافي.

٣.١. تَلقي مفاهيم النقد الثقافي:

يقترح الغذامي إحداث نقلة اصطلاحية من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي، حيث يقول: "ولكن الذي بوسعنا أن نفعله هو أن نستخلص نموذجنا النظري والإجرائي مما هو أساس نقدي للمشروع الذي نزمع التصدي له، وهو ينحصر تحديدا في توظيف الأداة النقدية التي كانت أدبية ومعنية بالأدبي/الجمالي، توظيفها توظيفا جديدا لتكون أداة في (النقد الثقافي) لا الأدبي، مع التركيز الشديد على عملية الانتقال وكونه انتقالا نوعيا يمس الموضوع والأداة معا"[٢]، وقد سعى الغذامي إلى تجاوز النموذج التواصلي الذي اقترحه "رومان جاكوبسون" (المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والسياق، والشفرة، وأداة الاتصال)، حيث لم يقتنع به ورأى أنه كان منشغلا بالجوانب الجمالية الأدبية، لذلك فقد أضاف عنصرا سابعا سماه "العنصر النسقي"[٣]، وانطلاقا من هذا العنصر تتأسس مفاهيم النقد الثقافي، فنجد مفهوم "**المجاز الكلي**" الذي يتجاوز المجاز بمعناه البلاغي، حيث لا يهتم بالمكون الجمالي فقط، بل يرتبط بالاستعمال الذي هو فعل عمومي جمعي، وليس فعلا فرديا، أي إنه أحد أفعال الثقافة[٤]، فالمجاز الكلي ينتقل من البلاغة إلى الثقافة، ووظيفته هي كشف الازدواج الدلالي الثقافي للخطاب الذي يحمل، في نظر الغذامي، بعدين: الأول: حاضر في الفعل اللغوي المكشوف وهو الذي يظهر في المكون الجمالي، وأما الثاني: فهو البعد الذي يمس (المضمر) الدلالي للخطاب، وعليه فإن المجاز الكلي لا يركز على البعد الأول، بل يتعداه إلى كشف المضمر الثقافي، هذا ونجد أيضا مفهوم "**التورية الثقافية**" الذي يختلف عن مفهوم التورية في البلاغة الذي يقوم على ازدواج أساسي حول بعدين دلاليين

---

(١) الجنوسة النسقية: أسئلة في الثقافة والنظرية: ٥.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٦٥.

(٤) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٦٧.

أحدهما قريب والآخر بعيد، غير أن الإشكال يكمن في كونه يُشير بشكل واعٍ ومقصود إلى المعنى البعيد، أي إلى المعنى الجمالي، في حين أن التورية الثقافية تركز على الخطاب الذي ينطوي على بعدين أحدهما مضمر ولاشعوري ليس في وعي المؤَلِّف ولا في وعي القارئ، فالتورية الثقافية تتخذ معنى آخر عند الغذامي، حيث تَعني حدوث ازدواج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمر وهو أكثر فاعلية من ذلك الواعي[1]، ومن المفاهيم الأخرى التي اقترحها الغذامي مفهوم "**الدلالة النسقية**"، فبعد أن تم تحويل الأداة النقدية من الأدبي إلى الثقافي كان لابد من تأسيس مفهوم جديد هو الدلالة النسقية، ويرى الغذامي أن النقد الأدبي ظل يميز بين دلالتين وهما: (الدلالة الصريحة، والدلالة الضمنية)؛ حيث عجزتا عن كشف قضايا الثقافة وتحليلها وفهمها، لذلك اقترح دلالة ثالثة تتماشى مع العنصر النسقي الذي أضافه، كما نجد أيضا مفهوم "**الجملة الثقافية**" الذي "يمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يُفرز صيغه التعبيرية المختلفة"[2]، فالجملة الثقافية تُوسع من إمكانات التحليل والتأويل بدل التركيز على الجملتين (الضمنية، والصريحة)، ومن المفاهيم التي تأسس عليها النقد الثقافي عند الغذامي مفهوم "**المؤلف المزدوج**"، إذ ينقسم المؤلف إلى قسمين: مؤلف عادي، وآخر هو الثقافة ذاتها، أو ما يسميه الغذامي بالمؤلف المضمر، ويعتقد أن المؤلف العادي هو ناتج ثقافي مصبوغ بصبغة الثقافة ثم إن خطابه يقول من داخله أشياء ليست في وعي المؤلف وهي أشياء مضمرة تتناقض ومعطيات الخطاب سواء ما يقصده المؤلف أو ما هو متروك لاستنتاجات القارئ، ونأتي الآن إلى مفهوم أساسي وهو "**النسق الثقافي**" الذي يأخذ دلالات خاصة عند الغذامي ومن هذه الدلالات: أن النسق يتحدد عبر وظيفته وليس عبر وجوده المجرد، وأنه إذا لم يكن هناك نسق مضمر من تحت العَلني فحينئذ لا يدخل النص في مجال النقد الثقافي، ومن الضروري أن يكون النص جميلا، على اعتبار أن الجمالية هي أخطر حِيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها، ولابد أن يكون النص جماهيريا ويحظى بمقروئية عريضة، وذلك لكي

(١) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٧١.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٧٣.

يتضح ما للأنساق من فعل عمومي ضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي[١]، والأنساق الثقافية هي أنساق تاريخية وأزلية، وعليه فإن الغذامي يرى أنها ثابتة لا تتأثر بتغييرات التاريخ والمجتمع، ونصل إلى المفهوم الأخير وهو "**النقد الثقافي**"، الذي هو "فرع من فروع النقد النصوصي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة (الألسنية) مَعني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه"[٢]، ودوره ليس تحليل الجمالي كما هو الشأن في النقد الأدبي، بل كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي، ويرى الغذامي أنه كما لدينا نظريات في (الجماليات) فإن المطلوب إيجاد نظريات في (القُبحيات)، والمقصود بها كشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدي.[٣]

٢. مُطارحات في الرؤية المنهجية عند الغذامي:

١.٢. نقد مقولة موت النقد الأدبي:

يتحدد النقد الثقافي عند الغذامي من خلال اختلافه مع النقد الأدبي، فهو يَعتبر أن أطروحته جاءت لتَحل محل النقد الأدبي الذي بالغ في الاحتفال بالجمالي في النصوص وأغفل "أسئلة ما وراء الجمال وأسئلة العلاقة بين التذوق الجماعي لما هو جميل، وعلاقة ذلك بالمكون النسقي لثقافة الجماعة"[٤]، في البداية يجب أن نُعيد النظر في النقد الأدبي ذاته كما تبناه الغذامي؛ حيث يظهر لنا أنه يتبنى مفهوما "ملتبسا"؛ لأنه ببساطة "يعني كل الرؤيات والتصورات التي عالجت قصيدة التفعيلة في الدراسات العربية التي انطلقت من العروض أو عمود الشعر أو ما شاكل هذا من القضايا التي يُدرجها الباحث ضمن الحادثة

(١) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٧٨.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٨٣.

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٨٤.

(٤) نقد ثقافي أم نقد أدبي: ١٨.

العروضية أو الجمالية المجردة"[1]، في حين أن النقد الأدبي يمتلك إمكانات تحليلية متنوعة، لذلك يرى "عبد النبي اصطيف" أن مختلف وجوه القصور المنسوبة إلى النقد الأدبي إنما تعود إلى محدودية تصورنا للنقد الأدبي[2]، وهذا مطروح عند الغذامي الذي لا ينتبه إلى أن نظريات الأدب المعاصرة تنفتح على حقول معرفية مختلفة في العلوم الإنسانية: (علم الاجتماع، علم النفس، الفلسفة، التاريخ...) فهذه الحقول تُشكل الخلفية المعرفية للنقد الأدبي الذي يتجاوز تحليل النص باعتباره حادثة جمالية محضة كما هو الشأن في البنيوية الشكلانية على سبيل المثال، بل إنه يَفتح النص ويجعله مرتبطا بالتاريخ والمجتمع والسياسة...، ويمكن أن نُحيل هنا إلى نموذج "نظرية السميائيات" التي لا تُحلل المكونات الجمالية الأدبية للنص فقط، وإنما تدرس النص في علاقته بالعالم في كليته، فالسميائي عندما يؤول النص فإنه يبحث في الخلفيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية، كما أنه يبحث في التقاليد والأعراف، وعليه فإن النقد الأدبي هو في الحقيقة نشاط إنساني يتجاوز النص بمعناه البلاغي الضيق، لذا فالإشكال لا يكمن في النقد الأدبي، بل في الرؤية المعرفية التي يتبناها الغذامي عن هذا النقد، وهي رؤية قاصرة لا تأخذ بنظر الاعتبار المرجعيات المعرفية المختلفة التي تؤسس النقد الأدبي، كما أنها رؤية لا تُنتج إلا ثنائيات ضدية الهدف منها هو تسويغ الغذامي لمشروع النقد الثقافي من خلال الإتيان بما يُقابله، وقد انتقد سعيد يقطين هذا التوجه، حيث رأى أنه كان من الممكن أن يشتغل الغذامي في أفق النقد الثقافي دون أن يتخذ موقفا من النقد الأدبي، وبذلك كان النقاش سيتخذ مجرى آخر أنضج وأعمق.[3]

إن ما يستدعي الغرابة هو انتقاد الغذامي للنقد الأدبي والإعلان عن موته والاشتغال به في الوقت نفسه، وهذا ما نجده في كتابه: "تأنيث القصيدة والقارئ المختلف"، حيث كان يشتغل كناقد أدبي يُحلل النصوص ويبحث في سماتها الفنية التي تُثبت دعواه بصدد

(١) الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق: ٣٢٥.

(٢) نقد ثقافي أم نقد أدبي: ٦٨.

(٣) الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق: ٣٢٧.

مقومات التأنيث في قصيدة التفعيلة[١]، وما يؤكد هذا الطرح قول الغذامي: "ولقد أفصحت عن اشتغالها بما هو مهمل وهامشي ومَغفول عنه وعن مسعاها إلى جعل ذلك قيمة إبداعية وتأسيس النص الحر على هذه الشعريات"[٢]، وقوله أيضا: "وجاء نص القصيدة متطابقا في شكله ومضمونه، حيث الشكل غير العمودي والمضمون غير الفحولي وتأنث النص هنا شكلا ومضمونا بواسطة توظيف النقص، نقص الأوزان وتفتتها مع تفتيت جبروت الرجل في النص وإظهاره منكسرا ومهشما"[٣]، ويتضح من خلال هذا النص أن الغذامي اعتمد تحليلا أدبيا، وهذا هو الطبيعي في نظرنا، حيث إذا عدنا إلى الولادة الأصلية للنقد الثقافي في الغرب نجد أنه نشأ في رؤية معرفية متنوعة ومنفتحة لا تُقصي النقد الأدبي، بل بالعكس ترتبط به ارتباطا وثيقا وتستثمر نظرياته، وهذا ما أكده "أرثر أيزابرجر" في قوله: " وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد"[٤]، وعليه فمن الصعب التسليم بهذه الرؤية الضيقة الإقصائية الصادرة عن الغذامي والتي تلغي مُنجزا نقديا راسخا في جذور الثقافة العربية القديمة والحديثة، فالنقد الأدبي ينقسم إلى أنواع مختلفة وهو ليس نقدا أحاديا كما نجد عند الغذامي الذي حصره في البلاغي الجمالي.

٢.٢. موت النقد الأدبي واستعادة النسق:

يقوم النقد الثقافي عند الغذامي بمحاربة النسق، حيث تصدى الناقد إلى مجموعة من الأنساق الثقافية التي يَعتبرها راسخة في سلوك الإنسان العربي، ومن الأنساق التي انتقدها النسق الفحولي الذي ينطوي على استعلاء الأنا وإقصاء الآخر (الأنثوي)، ويرى الغذامي أن هذا النسق يجد جذوره في الشعر العربي الذي خلق شخصية عربية "مُتشعرنة" مستبدة ومتمركزة على نفسها، ويُمثّل لهذا النسق بالمتنبي في الشعر القديم، وبنزار قباني وأدونيس في الشعر الحديث، غير أن الغذامي وهو يُحارب النسق الفحولي لم ينتبه إلى أنه كان

---

(١) الفكر الأدبي العربي: البنيات والأنساق: ٣٢٨.

(٢) تأنيث القصيدة والقارئ المختلف: ٤٦.

(٣) تأنيث القصيدة والقارئ المختلف: ٤٦.

(٤) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ٣١.

مُوجها من قِبل نفس النسق الذي ينتقده ويرفضه، ومُتبنيا نفس الرؤية الإقصائية، فالدعوة إلى موت النقد الأدبي هي "دعوة تحتوي بعض ملامح (الشعرنة) التي كرّس الغذامي جهده في تحديد إطاراتها ومدى تأثر الثقافة بها"(1)، وقد تنبه "عبد الرزاق المصباحي" إلى هذا الطرح عندما رأى أن الاحتفاء بالموت، عند الغذامي، هو احتفاء لا واعي بالنسق المَعيب المؤسس على الإلغاء والإبعاد(2)، فكيف للغذامي أن ينتقد النسق ويشتغل داخله؟ ألا يطرح هذا تناقضا من حيث المنهجُ؟ حيث يُصبح النقد الثقافي نقدا للنسق وممارسة له في الوقت نفسه، فالغذامي يرفض النقد الأدبي لكونه يُقصي مجموعة من الخطابات التي تنتمي إلى الثقافة الشعبية، مثل: (ألف ليلة وليلة) التي مثَّل بها، أي إنه يرفض سياسات الإقصاء التي يشتغل بها هذا النقد، غير أن الغريب هو تأسيسه للنقد الثقافي على رؤية إقصائية وأحادية أيضا، إذ جعل من هذا النقد الاستراتيجية الوحيدة التي يمكن اعتمادها في تحليل الخطابات، وفي المقابل أعلن عن نهاية النقد الأدبي وموته، ألا يُعتبر هذا التوجه النقدي استعادة للنسق المَعيب؟ على اعتبار أنه اعتمد نفس سياسات الإقصاء ونفس آليات الهيمنة والإلغاء، مع العلم أنه إذا عدنا إلى النقد الثقافي الغربي فسنجده يقوم على سياسة "الاستيعاب" وليس على سياسة "الإقصاء".

٣.٢. إشكال التَّلقي الجزئي لمرجعيات النقد الثقافي:

تُعتبر المرجعيات المعرفية أساسية في تَمثُّل أي منهج نقدي غربي، لذا يجب على الناقد العربي أن ينظر إلى هذه المرجعيات نظرة شمولية باعتبارها متصلة فيما بينها وغير منفصلة، والمتأمل لمشروع عبد الله الغذامي في النقد الثقافي يرى أنه يؤسس هذا المشروع على خلفية معرفية غربية، غير أن هذه الخلفية هي جزئية بالمقارنة مع المرجعيات المعرفية التي انبنى عليها النقد الثقافي الغربي، حيث اعتمد الغذامي على ما أُنجز في الثقافة الأنجلو ـ ساكسونية، وبالضبط على النقد الثقافي الأمريكي، إذ تبنى أفكار (الدراسات الثقافية، والنقد المؤسساتي، والجماليات الثقافية، ونظريات التعددية الثقافية ما بعد الحداثية، مثل:

(١) الغذامي الناقد: قراءات في مشروع الغذامي النقدي: ٤٩٦.

(٢) النقد الثقافي: من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية: ١٨.

النسوية، ونظرية الجندر) وكل هذه النظريات تندرج ضمن النقد الثقافي فعلا، لكنها تمثل جزءا من مرجعيات هذا النقد الذي لا يقتصر على الثقافة الأنجلو ـ ساكسونية وحسب، بل يجد جذوره أيضا في الثقافة الفرنكفونية من خلال مجموعة من النقاد، مثل: جان فرنسوا ليوتار، وبيير بورديو، وميشيل فوكو، ورولان بارت، فكل هؤلاء مارسوا النقد الثقافي واقترحوا أفكارا ومفاهيم لا يمكن الاستغناء عنها في التحليل الثقافي، فالغذامي لم ينتبه إلى المرجعية المعرفية المُركبة والمنفتحة للنقد الثقافي، حيث إنه ركز بشكل كبير على ما أنجزه فينسنت ليتش الذي اهتم، في نظره، بالنسق، ولعل هذا ما جعل النقد الثقافي عند عبد الله الغذامي نقدا في النسق، ويرى "عبد النبي اصطيف" أن الغذامي وقع في إشكال منهجي عندما اختزل النقد الثقافي بمهمة البحث عن "النسق" الذي أضافه عنصرا سابعا إلى نموذج جاكوبسون اللغوي(١)، وعليه فقد نتج عن هذا التوجه إقصاء لإمكانات منهجية أخرى كانت ستمنح التحليل الثقافي عمقا وشمولا، حيث إنه لم يتطرق "للنظرية الماركسية" التي تُعد من المرجعيات المعرفية الأساسية في النقد الثقافي، فقد حللت الماركسية آليات ووسائل الهيمنة الرأسمالية على الثقافة، ودرست أيضا ثقافة الاستهلاك التي أنتجها المجتمع الرأسمالي ما بعد الحداثي، ونجد هذه الدراسات عند نقاد "مدرسة فرانكفورت" الذين انتقدوا التوجه الثقافي الشعبي الجماهيري، وبذلك فقد اقترحوا تصورات جديدة للتحليل الثقافي تختلف عن ما هو سائد في الثقافة الأمريكية، فالماركسية ظلت تُوجه نقاد الثقافة الذين لم يستغنوا عنها، ولكنهم أيضا لم يوظفوا تصوراتها كما هي، بل تجاوزوها وطوروها حتى لا تكون غارقة في التحليل الاقتصادي فقط، وهذا ما نلمسه في تحليل كلٍّ من هوركهايمر، وأدورنو، حيث درسا ثقافة الاستهلاك في النظام الرأسمالي المعاصر، لكن ليس من منظور اقتصادي اختزالي، وإنما وسَّعا من تصورهما للرأسمالية، إذ نظرا إليها باعتبارها نظاما شاملا ونوعا من الثقافة يُسخر فيها كل شيء للترويج للاستهلاك.(٢)

---

(١) ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟: ٢٦.

(٢) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ٩٨.

إن ما يُفسِّر عدم اهتمام الغذامي بمقترحات الماركسية هو اتباعه للنموذج الأمريكي الذي أعلى من شأن الثقافة الشعبية وأعاد لها الاعتبار، ولذلك فهو يرى أن ثقافة الجماهير منحت الفرصة للمهمشين للتعبير عن أنفسهم، وهو محق في ذلك، لكن الإشكال هو أن هذه الثقافة ليست بريئة من النسق، بل إنها تُعيد إنتاج الأنساق، غير أن الغذامي لا ينتبه إلى هذا الأمر؛ لذلك لم يُوظف تصورات الماركسية، فهو لم ينتقد ثقافة الجماهير، بل بالعكس اعتبرها نقطة إيجابية للتحرر من النسق وظهور مجموعة من المهمشين الذين كانوا غير قادرين على إسماع صوتهم[١]، وإلى جانب ما سبق فإن مجموعة من المفاهيم التي يشتغل بها النقاد الثقافيون هي ذات مرجعية ماركسية، مثل: مفهوم الهيمنة الذي وظفه الغذامي في تحليلاته الثقافية، غير أنه يستخدم هذا المفهوم وكأنه انبثق من داخل النقد الثقافي، في حين أن هذا المفهوم هو ذو أساس ماركسي ظهر عند "أنطونيو غرامشي"، وعليه فإن النقد الثقافي عند الغذامي يُعاني من إشكال رد المفاهيم إلى أصولها المعرفية، وهذا الأمر لا ينطبق عليه وحده فقط، بل على مجموعة من النقاد العرب الذين تَمثّلوا النقد الثقافي الغربي، وقد أكد هذا الطرح "عبد النبي اصطيف" في قوله: "ولا ننسى في هذا المقام بأن النقد الثقافي انتقل إلى المشهد العربي نتيجة تفاعل النقد العربي الحديث مع النقد الغربي، ولذلك فإن جميع مشكلات هذا النقد في الغرب انتقلت إلى المشهد النقدي العربي، ولكن دون وعي بأية أسس معرفية، أي أننا أخذنا المصطلحات دون أن نتبين الأرضية التي انطلقت منها"[٢]، ويتجلى هذا الإشكال أيضا في بعض مفاهيم "التحليل النفسي" التي اشتغل الغذامي بها لكنه لم يُرجعها إلى أصولها، حيث لم يتحدث قط عن التحليل النفسي في مختلِف كتبه التي خصصها للنقد الثقافي، وهذا الإقصاء لمرجعية التحليل النفسي يتطلب إعادة نظر، حيث إن المنهج النفسي هو أحد أهم المناهج المستخدمة من قِبل النقاد الثقافيين[٣]، ومن المفاهيم التي وظفها الغذامي وتعود إلى التحليل النفسي مفهوم "اللاوعي"، إذ يرى أن النسق الثقافي المضمر يُوجه لاوعي المؤلِّف بشكل خفي دون أن

(١) الثقافة التلفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي: ٤٩ وما بعدها.

(٢) ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟: ١٦.

(٣) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ١٥٧.

يعي به، فهذه التصورات نشأت في حقل معرفي محدد وهو التحليل النفسي، فمفهوم اللاوعي ظهر مع "سيجموند فرويد" في مجموعة من أعماله التي حلل فيها النفسية البشرية وذلك في مجال علم النفس، لذا فإن استحضار هذه الخصوصية هو أمر ضروري كان سيجعل التلقي أكثر دقة؛ إذ سيتأسس على وعي إبستيمولوجي عميق.

لقد أغفل الغذامي نظرية نقدية تشكل أساسا معرفيا للنقد الثقافي، وهي "نظرية السميائيات"، حيث لم يتطرق إلى تصوراتها وأفكارها ومفاهيمها، على الرغم من أنه وظف بعض المفاهيم ذات المرجعية السميائية، مثل: مفهوم التمثيل الثقافي والأمثلة كثيرة على توظيف الغذامي لهذا المفهوم، كقوله: "حينما تتمثَّل الأنوثة بوصفها (صفحة بيضاء) فهذا معناه أن الثقافة تفرض على هذا الجسد شروط الصفحة البيضاء وصفاتها، من حيث إنها جهاز استقبال مستسلم للمرسل وقابل لأن ينكتب وينطبع عليه أي تمثيل لغوي"[(١)]، فتمثيل المرأة هو تمثيل للجسد الغرض منه الفتنة، فقد تم تقليص صورة المرأة واختزالها في الجسد وسُلبت منها مجموعة من الخصائص الجوهرية أهمها "العقل"، غير أن الغذامي لم ينتبه إلى أن الأصول المعرفية لمفهوم التمثيل الثقافي هي أصول سميائية تعود إلى مفهوم "الصورة" عند السميائيين والذي يعني: "تجسيد وتَمثيل بصري لشيء ما"[(٢)]، فالصورة هي مفهوم أساسي في النقد الثقافي وانطلاقا منه سيتأسس مفهوم التمثيل الذي ينفتح على أسئلة ومجالات أخرى، فقد: "وسَّع النقاد الثقافيون من اهتمامهم بالصور ويتحدثون الآن عن ظاهرة التمثيل (...)، فإن هذا المفهوم يتناول الصور من جميع الأنواع في سياق النظام الاجتماعي والسياسي الذي يوجد به هذه الصور، كما أن هذا المفهوم يأخذ في حسبانه أمورا مثل من الذي يصنع الصور، ومن الذي يُسيطر على صناعة الصور في المجتمع"[(٣)]، هذا ونجد مفهوما آخر اشتغل به الغذامي لكنه لم يشر إلى مرجعيته المعرفية السميائية وهو مفهوم النسق المضمر الذي تم استثماره من مفهوم الشفرة، إذ

---

(١) ثقافة الوهم: مقاربات حول المرأة والجسد واللغة: ٧٢.

(٢) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ١٢٨.

(٣) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ١٣١.

يؤكد السميائيون أن "هناك شفرات ثقافية في كل مجتمع - وهي تركيبات خفية - (بمعنى أننا لا نُدركها أو لا نهتم بها) والتي تُشكل سلوكنا"(1)، وعليه يمكن القول إن الغذامي اشتغل بمفاهيم تنتمي إلى مرجعيات معرفية مختلفة لكنه تعامل معها باعتبارها نشأت في حقل معرفي واحد وهو النقد الثقافي، ونرى أن هذا التوجه النقدي لا يؤسس لتَمثُّل دقيق بالنقد الثقافي الذي نشأ نتيجة انسجام مجموعة من النظريات مع بعضها البعض، لذا فإن الوعي بالطابع المرُكب لمرجعيات النقد الثقافي الغربي ضروري لأية تجربة نقدية عربية.

٤.٢. نقد تَلقي مفاهيم النقد الثقافي:

في البداية يجب الإشارة إلى أن الغذامي أغفل مجموعة من مفاهيم النقد الثقافي الغربي، مثل: الهُجنة الثقافية، الاختلاف الثقافي...، فقد حاول أن يبتكر مفاهيم جديدة من داخل النقد الأدبي ويُطورها ويُوسعها لتصبح في نقد الأنساق الثقافية وليس في نقد البلاغي الجمالي، فالمفاهيم التي اقترحها الغذامي تخدُم مقصده من النقد الثقافي وهو تحليل النسق المضمر وفهمه، ومنها مفهوم "**المجاز الكلي**" وهو توسيع لمفهوم المجاز البلاغي الذي هو مفهوم ضيق؛ لكونه يركز على ثنائية الحقيقة والمجاز من حيث المفردةُ أو الجملة، في حين أن المجاز الكلي يهتم بالخطاب في كليته، فهو مجاز ثقافي يهتم بالمعنى المضمر، فالغذامي حاول أن يجعل من المجاز ازدواجا دلاليا كليا وهي محاولة مشروعة ومفيدة أيضا في تحليل الخطابات، غير أن هذه المحاولة تُعوِّض إشكالا بإشكال آخر، فإذا ما سلمنا برأيه القائل إن المجاز البلاغي يركز على الجانب الجمالي فقط، فإن المجاز الكلي عند الغذاميى غارق في النسق الثقافي، وبذلك فهو يسلب من المجاز خاصية أساسية وهي المكون الجمالي، ويَعتبر بأن المجاز الكلي هو مجاز ثقافي محض، وبالإضافة إلى هذا الأمر فإننا نرى أن الغذامي يتبنى مفهوما ملتبسا للمجاز البلاغي، فإذا ما عُدنا إلى البلاغة العربية القديمة لا نجد أن المجاز ينحصر في الجمالي فقط، بل نجد مجازا موسعا يهتم بالخطاب وهذا ما يتضح عند "عبد القاهر الجرجاني" على سبيل المثال، كما أن ما يسمى الآن "بالبلاغة الجديدة" تنطلق من تصور كلي للمجاز لا تربطه بالمفردة

---

(1) النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ١٣٢.

أو الجملة، بل بالخطاب، وعليه فالقول بأن المجاز البلاغي غير قادر على تحليل ما وراء الجمال هو قول متسرع يحتاج إلى إعادة نظر، وإلى جانب المجاز الكلي نجد كذلك "**التورية الثقافية**"، ومن الدوافع التي جعلت الغذامي يقترح هذا المفهوم هي أن التورية في البلاغة تُعاني من إشكال الوظيفة، حيث حُددت وظيفة التورية بالظواهر المقصودة فعليا في صناعة الخطاب وتأويله[١]، في حين أن التورية يجب أن تهتم بالجوانب الخفية غير القصدية، فالغذامي يفصل بين الأدبي والثقافي، ووعيه بضرورة توسيع إمكانات المفاهيم البلاغية هو وعي مطلوب معرفيا ونقديا، إلا أن الإشكال هو أنه يبني تصوراته الجديدة على القطيعة، حيث إنه أفرغ الخصائص الجمالية من المفاهيم البلاغية وعوَّضها بالخصائص الثقافية كما نلمس في مفهوم التورية الثقافية، لذا كان من الأفضل لو احتفظ بالعنصر الجمالي في التورية وأضاف إليه العنصر الثقافي، حيث سيكون اشتغال التورية داخل الخطابات دقيقا وعميقا، فلا يمكن أن نُقصي مكون الجمال في تحليل خطاب أدبي، مثل: الشعر، فعدم اعتماد التحليل الأدبي لنص شعري الذي هو ذو طبيعة جمالية تخييلية يمكن أن ينتج عنه تأويلات خاطئة ومشوهة للمعاني الأصلية للنص، ونأتي الآن إلى مفهوم "**الدلالة النسقية**" الذي "يُعنى بكيفيات تضمُّن الخطابات أنساقا تتدخل في توجيه الأفكار والسلوك وتحدد المحمولات الفكرية للآثار الأدبية"[٢]، إن الدلالة النسقية ستنقل الأداة النقدية من البحث في الجمالي، إلى البحث في النسق الثقافي المضمر، وبذلك يكون الغذامي قد ابتكر أداة نقدية جديدة تخدُم سعيه إلى كشف النسق وتحليله وتأويله ثقافيا، غير أن السؤال المطروح هو، هل يتعلق الأمر بتوسيع أداة النقد مع الاعتماد على المنجز السابق (الدلالتين: الصريحة، والضمنية) أم بإقصاء لما سبق وإحداث قطيعة معرفية معه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يتطلب العودة إلى كتب الغذامي في النقد الثقافي، حيث إن المُتأمل لها سيلاحظ غيابا شبه تام لتوظيف الدلالة الأدبية، فالغذامي يَعتبر الدلالة الأدبية سببا مباشرا في العيوب النسقية الثقافية، وعليه فقد أقصى هذه الدلالة ولم يُوظفها إلا في حالات قليلة جدا، على الرغم من أهميتها في استنطاق النصوص الأدبية، وعليه فإن مفهوم

(١) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٥.

(٢) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٥.

الدلالة النسقية دليل واضح على تمركز النقد الثقافي عند الغذامي على كل ما هو نسقي، وهذا الأمر ينطبق أيضا على مفهوم "**الجملة الثقافية**" الذي يُوظف لتحليل النسق، فالجملة الثقافية قِوامها التشكيل الثقافي المنتج للصيغ التعبيرية المختلفة[1] ودورها هو كشف آليات الهيمنة التي تُمارسها الثقافة على السلوك البشري، لذا فإنها، ليست غارقة في الجمالي كما في الجملة التقليدية التي تنقسم إلى جملتين: نحوية صريحة، وأدبية ضمنية، بل تتجاوز هذا إلى ما وراء الجمال، فالغذامي انطلق من رؤية صراعية بين الأدبي والثقافي، إذ ينتقد دائما الأدبي ويرفضه، وبالمقابل يُعلي من قيمة الثقافي، على الرغم من أن الأمر لا يتعلق بصراع ثنائي، بل بالعكس فالأدبي يتداخل ويتفاعل مع الثقافي والعكس صحيح، وبالإضافة إلى ما سبق نجد مفهوم "**المؤلف المزدوج**" الذي ينقسم إلى مؤلفين: معهود ومضمر، والغذامي يركز على المؤلف المضمر الذي هو ذو كيان رمزي ويتجلى في الثقافة التي تصوغ بأنساقها المهيمنة وعي المؤلف الفرد ولاوعيه على حد سواء، ومهما حاول الأول (المؤلف المعهود) أن يُعبِّر عما يريد، فإن أفكاره ومواقفه سوف تنتظم في أطر كبرى تعمل على صوغ منظوراته[2]، وصحيح أن الثقافة تُؤثر بشكل فعَّال في توجيه وعي المؤلف، لكنها لا تُمثل عائقا حقيقيا في إفصاحه عن آراءه وأفكاره، والدليل على ذلك هم المبدعون العرب خاصة في مجال الرواية، "فعبد الله العروي" على سبيل المثال كتب مجموعة من الروايات التي انتقد فيها الواقع الاجتماعي والثقافي المغربي، ولم تمنعه الثقافة من الإفصاح عن قضايا المجتمع والثقافة معا، لذا فإن مفهوم المؤلف المزدوج فيه شيء من التعميم على اعتبار أن ليس كل المؤلفين يخضعون لهيمنة الثقافة، بل إن هناك الكثير منهم ممن واجه الأنساق الثقافية "وقاومها"، لكن الغذامي لم ينتبه إلى هذه المقاومة؛ لكونه كان يؤسس مفهوما جديدا للمؤلف يتماشى وتصوره حول النسق، ونرى أن هذا المفهوم الجديد فيه تعسّف على المؤلف الفرد المعهود وتقليص لإمكاناته باعتباره مؤلفا يمتلك وعيا وفكرا ثقافيا واجتماعيا حُرا يحق له التعبير عنه، حيث إنه ليس مجبورا بأن يستسلم للأنساق، ونصل الآن إلى مفهوم "**النسق الثقافي**" الذي يُعتبر مفهوما مركزيا، ومن

(١) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٥.

(٢) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١٠٥.

الإشكالات التي يطرحها هذا المفهوم هي فكرة ثبات النسق وعدم تغيره عبر التاريخ، وقد ناقش "عبد الله إبراهيم" هذه الفكرة وطرح سؤالا وهو، كيف تكون الأنساق الثقافية ثابتة، وهي نتاج سياقات ثقافية متحولة؟(١)، وهذا السؤال مهم جدا على اعتبار أن النسق الثقافي ليس مجردا مثاليا، بل يوجد في سياقات ثقافية وتاريخية متغيرة باستمرار، فكيف لعبد الله الغذامي أن يقول بثبات النسق وفي الوقت نفسه يرى أن النسق يتحدد عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد؟ إننا نلمس هنا تناقضا بين فكرة ثبات النسق، وبين تحديده عبر الوظيفة، وعليه فإن هذا الاضطراب في تحديد مفهوم النسق هو الذي أدى إلى نتائج متسرعة من حيث التطبيقُ خاصة في تحليل الشعر العربي، فكيف لنسق الافتخار والتعالي بالأنا الذي طبع شعر "المتنبي" أن يكون هو نفسه الذي يُوجه شاعرا حديثا، مثل: أدونيس، فهل السياقات الاجتماعية والتاريخية والثقافية هي نفسها؟ ألا يتبنى الغذامي مفهوما مجردا للنسق؟ وإلى جانب هذه النقطة، فإن النسق الثقافي يُعاني من إشكال التعميم، حيث إنه ينحصر في الجانب السلبي فقط، مثل: تحول المديح إلى استجداء ونفاق، والفخر إلى تضخم الذات، فالناقد "انتقى" النماذج الشعرية التي تُؤكد وتُدعم أطروحته، لكنه بالمقابل غيَّب نماذج شعرية كثيرة تُخالف النسق وتُمثِّل نقيض أطروحته، مثل: الشعراء الصعاليك، والمتصوفة، وشعراء، مثل: أبو نواس، وابن الرومي، وأبو العتاهية.... (٢).

وانطلاقا من التصورات السابقة نصل إلى مفهوم "**النقد الثقافي**" الذي يرى الغذامي أنه نقد للأنساق المضمرة يبحث في القبحيات وليس الجماليات، ونرى أن هذا المفهوم يحتاج إلى نقاش، حيث إنه يَغفل خطوة مهمة وهي ما يمكن أن نسميها بالتمثيل التخييلي للثقافة والمجتمع والتاريخ، حيث إن الغذامي تعامل مع الخطابات الأدبية التي درسها تعاملا إيديولوجيا، وهذا ناتج عن التصور الذي تبناه عن النقد الثقافي، فهو ينطلق من فكرة مسبقة وهي وجود قبحيات وعيوب نسقية في النصوص؛ لذا لا يهتم بالإمكانات التخييلية، يركز على العيوب فقط، وإذا ما عُدنا إلى النقاد الثقافيين الغربيين سنجدهم يتبنون مفهوما

(١) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: ١١٤.

(٢) دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا: ٣١٠.

مختلفا للنقد الثقافي وينظرون نظرة مختلفة للنصوص الأدبية باعتبارها تمثيلا تخييليا للوقائع الاجتماعية والثقافية، وبذلك فهم يربطون الخيال الأدبي بالوجود الاجتماعي والثقافي، ومن جهة أخرى فهُم يسلكون مداخل متعددة في تحليلهم للخطابات، لذا يمكن القول إن الغذامي لم يأخذ بنظر الاعتبار هذا التنوع في مداخل وإمكانات التحليل مما ضيَّق من الأفق الواسع للنقد الثقافي وقيَّده بتحليل الأنساق المضمرة.

٣. التحليل الثقافي وإشكال التأويل عند الغذامي: (أدونيس أنموذجا):

١.٣. إشكال تأويل الأنا المتعالية عند أدونيس:

سنحاول هنا أن نُعيد قراءة الغذامي لنسق الأنا المتعالية في ديوان "مفرد بصيغة الجمع" لأدونيس، ففي البداية يرى الناقد أن خطاب أدونيس ينطوي "على طبقية ثقافية يعتلي الأب قمة الهرم فيها، وهي طبقية ليست من اختراع أدونيس ولم يؤسس لها، ولكنه يرثها عن النسق الفحولي"[(١)]، ونلاحظ في هذا النص تأكيد فكرة ثبات النسق وعدم تغيره، حيث إن أدونيس الشاعر الحداثي كان مُوجها بطريقة لاشعورية من قِبل النسق الفحولي في الشعر العربي القديم، وبذلك فقد قال الناقد إن نصوص أدونيس مليئة بالذات المُتضخمة والمسرفة في التعالي الأسطوري وفي تفردها وتميزها الخرافي[(٢)]، وقد قدم مجموعة من الأمثلة في الديوان، مثل قول أدونيس: "أَنَا الصَّوْتُ يَرتْجِلُ الفَضَاءَ، أَنَا الحَجْرُ يَتَطَوَّحُ وَقَرَارُهُ الحَجْرُ، أَنَا العَالَمُ مَكْتُوباً، أَنَا المَعْنَى..." [(٣)]، فهذه المقولات الشعرية لا يَعتبرها مجازية تخييلية، بل يتعامل معها بوصفها مقولات نسقية، إن النتائج التي خلص إليها الناقد بعد تحليله الثقافي لديوان أدونيس تستدعي نقاشا نقديا، حيث إن النص الذي حلله هو نص شعري تخييلي وهذا المعطى مهم جدا في عملية التحليل، إذ لا يمكن أن نتعامل مع نص شعري مثلما نتعامل مع نص سياسي أو ديني، لذا كان يجب على الناقد أن يأخذ بنظر

---

(١) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٢٧٨.

(٢) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٢٧٣.

(٣) مفرد بصيغة الجمع: صياغة نهائية: ٤٤ ـ ٦٤.

الاعتبار نوعية النص حتى لا يسقط في التأويل الإيديولوجي، وإلى جانب عدم اهتمام الغذامي بنوعية النص في تأويليته، فإنه أغفل أيضا عنصرا أساسيا كان سيمنحه آفاقا جديدة في التحليل ونقصد هنا مرجعيات أدونيس في تأليف الشعر، وبشكل خاص تأثره بالصوفية، فالشاعر هنا كان يُعبِّر عن أنا مختلفة، هي أنا الصوفي التي ليست متعالية ولا تُقصي الآخر، بل تعمل بفكرة "الحلول" والذوبان في الآخر، وقد أكد "حسين السماهيجي" المرجعية الصوفية عند أدونيس في قوله: "وقد يُشير إلى أن المؤلف، مستفيدا من تأثره بالصوفية، يُحاول أن يُبدع الكائن الصوفي الذي يتجاوز الكائنات الأخرى من خلال عثوره على الأنا الأخرى التي، ربما، تكون مختبئة في داخله"[١]، فهذا المعطى نجده غائبا في دراسة الغذامي الذي فَصَل النص عن سياقاته ومرجعيات مؤلفه ونظر إليه نظرة سطحية مباشرة؛ لذلك فقد أوَّله تأويلا اختزاليا، إذ لجأ إلى انتقاء بعض الجُمل الثقافية، كما يَعتبرها، وفصلها عن النص ككل، فكلما وجد تعبيرا عن الأنا اعتبر ذلك نسقا دالا على تعالي الأنا وتضخمها، وقد اقترح حسين السماهيجي تأويلا مختلفا لأنا أدونيس؛ حيث يقول: "فإذا ما ربطنا الأمور بعضها ببعض، فسنجد أن صفتي التفردية والمتعالية تأتيان، بالدرجة الأولى، من انغماس أدونيس في حالات صوفية تحتوي العالم والوجود في لوح فُؤاده"[٢]، وهذا ما نلمسه في عنوان الديوان "مفرد بصيغة الجمع" الذي يؤكد الرؤية الصوفية التي يتبناها أدونيس عن الأنا في علاقتها بالآخر وبالعالم ككل، بعكس فهم الغذامي للعنوان، حيث يقول في هذا الصدد: "وهذا ديوانه المسمى (مفرد بصيغة الجمع) يُقدم صيغة مثالية للنسق، في تجاوب تام مع تحولات الاسم والسيرة، وفي هذا الديوان يضع الشاعر جملة ذات بُعد نسقي دال، هي قوله مباشرة بعد العنوان (صياغة نهائية)، وهي جملة تظهر على الغلاف وتتكرر على الصفحة الأولى من الديوان، وهذه لحظة من التجلي المكشوف لسيرة النسق التي يتَمثّلها الشاعر، فهو مفرد جامع ونهائي، وبما إنه كذلك فإن خطابه سيأتي على هذه الصيغة، بما إنه خطاب لذات مفردة جامعة"[٣]، إن هذا النص يدفعنا إلى طرح سؤال

(١) عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية: ١٩.

(٢) عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية: ٢٩.

(٣) النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية: ٢٧٢.

وهو، كيف لعبد الله الغذامي أن ينظر إلى العنوان نظرة مباشرة دون أن يبحث في خلفياته؟ فلا يمكن لأدونيس أن يَفصح عن تضخمه وتعاليه بطريقة مباشرة، وعليه نرى أن الخلاصات التي انتهى إليها الناقد تتماشى وتصوره المسبق حول النسق الثقافي، غير أن هذا التصور لا ينسجم مع كل النصوص.

إن أنا أدونيس ليست متفردة ولا متعالية، بل إنها تتعايش مع الآخر وتُؤمن بالتعدد، وما يؤكد هذا قول أدونيس: "وَأَصْرُخُ أَنَا المَعْنَى، أَنَا الْإِنَاءُ مَمْلُوءاً بِكِ، لَنْ أَمُوتَ لَكِنَّنِي سَأَنْكَسِرُ..."[1]، فهذه الأمثلة وغيرها في الديوان تُبين أن أدونيس لم يكن منحازا إلى ذاته ولم يكن أحاديا في رؤيته الشعرية، بل بالعكس فهو كان يكتب عن عالم متناقض ومختلف ومتعدد، لكن من رؤية صوفية تذوب في الآخر، وخير دليل على تعايش أنا أدونيس مع الآخر قوله "أَنَا المَعْنَى"، ومعروف أن المعنى في التراث العربي يرتبط بالمرأة فهو خاصية أنثوية، وقد أكد هذا الطرح الغذامي نفسه، عندما قال: "فاللفظ فحل (ذكر) وللمرأة المعنى"[2]، فكيف يرى أن أدونيس عبّر عن أنا متعالية وأقصى الآخر (الأنثوي) وهو الذي يُصرّح ويقول أنا المعنى؟ فهذا تعبير مباشر من الشاعر عن وجود الأنا الأنثوية وعن تعايشه معها.

٢.٣. التأويل وغياب النص:

يطرح تأويل الغذامي لديوان أدونيس إشكالات عديدة وضّحنا بعضها فيما سبق، لكننا هنا سنحاول أن نرى مدى ملاءمة هذا التأويل للنص.

يُشكل النص إشكالا حقيقيا في دراسات الغذامي، حيث ينطلق من تصورات منهجية مسبقة ويُحاول أن يُطبقها على النصوص، إلا أنه في كثير من الأحيان يسقط في عدم الملاءمة بين تصوره المنهجي ونوعية النص مثلما هو مطروح في دراسته لنصوص

---

(١) مفرد بصيغة الجمع: صياغة نهائية: ٦٤ - ٦٩.

(٢) المرأة واللغة: ٧.

أدونيس، إذ كان مُقيدا بالمنهج وخاصة تصوره حول النسق مما أنتج تأويلا غير منسجم مع النص، فالغذامي "تعسّف" على نص أدونيس وأخضعه لتصوره المنهجي قسرا؛ مما أفرز تأويلا خاطئا قوَّل النص ما لم يقل، ونرى أن تأويله أفرغ النص من محتواه وأفقده هويته، فالناقد كان يُحاسب أدونيس "إيديولوجيا"، وهذا ما حذّر منه سعيد يقطين في تقديمه لكتاب "إدريس الخضراوي"، حيث يقول: "لعل أهم عائق يعترض هذا النمط من الدراسات تحوله إلى ممارسة تأويلية اختزالية (...)، إنه بدون الانفتاح الواعي على الرصيد العلمي والمعرفي الذي تبلور منذ الستينيات إلى الآن، والاشتغال، في أفق علمي موضوعي يسعى إلى فهم الظواهر الأدبية، وتأويلها تأويلا مطابقا، سنكون أمام تأويلات إيديولوجية جديدة تعكس آراء ومعتقدات الدارسين الثقافيين."(١)

خاتمة

لقد سعى الغذامي إلى الخروج من النمطية في الدراسات النقدية الأدبية، مما جعله يقترح نموذجه في النقد الثقافي الذي منح للقارئ إمكانات تحليلية مهمة وسَّعت من مجال الدراسة النقدية، إلا أنه، وفي الوقت نفسه، طرح إشكالات معرفية ونقدية نتجت عن كيفية "تلقيه للنقد الثقافي الغربي، حيث فَصَل بين النقدين: الأدبي والثقافي، في حين أن النقاد الثقافيين الغربيين يستثمرون كثيرا نظريات الأدب في تحليلهم وتأويلهم للخطابات، وهذا الفصل الذي نجده عند الغذامي ناتج عن فهمه "القاصر" للنقد الأدبي ووظيفته، هذا وقد أسس الناقد مشروعه النقدي على مرجعية معرفية "جُزئية"، إذ "انتقى" بعض هذه المرجعيات فقط وخاصة اعتماده على النقد الثقافي الأمريكي، الشيء الذي جعله يَغفَل أفكارا ومفاهيم تجد مرجعياتها المعرفية في الثقافة الفرنكفونية التي لم يستفد منها ما عدا بعض تصورات "ميشيل فوكو" التي وظفها، كما أنه لم يُشر إلى أصول بعض المفاهيم التي اشتغل بها والتي تعود إلى خلفيات معرفية مختلفة، مثل: التحليل النفسي، الماركسية، السميائيات، وإلى جانب ما سبق فإنه أسس مفاهيمه على العنصر النسقي، لذلك انتقد المفاهيم البلاغية باعتبارها تهتم بالجمالي فقط، غير أن الناقد لم ينتبه إلى أن مفاهيمه، هي

---

(١) الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار: ١٣.

الأخرى، تهتم بالنسق الثقافي وحسب، وتهمل ما هو جمالي بلاغي، وهذه الإشكالات المنهجية انعكست سلبا على التطبيق، مثلما نلمس في تحليل نصوص أدونيس، حيث إن الناقد كان يُدافع عن مقترحاته المنهجية أكثر مما يُحلل النص، وهذا إشكال يجب تجاوزه، لكن هذا لا يمنعنا من القول إن الغذامي كانت له جرأة معرفية ووعي بضرورة فتح النقد على آفاق أخرى لم تكن مطروحة فيما سبق.

المصادر والمراجع

تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، عبد الله إبراهيم، دار الأمان، ط١، الرباط، المغرب، ٢٠١٠م.

ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨م.

الثقافة والمنهج، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، سوزان حرفي، دار الفكر، ط٢، دمشق، سوريا، ٢٠١٠م.

جدل التنوير، شذرات فلسفية، ماكس هوركهايمر وتيودورف أدورنو، ترجمة، جورج كتورة، دار الكتاب المتحدة، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.

الجنوسة النسقية، أسئلة في الثقافة والنظرية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٧م.

الدراسات الثقافية، التمفصل الهيمنة والصراع، ديك هيبدج وآخرون، اختيار وترجمة، محمد مفضل، دار شهريار، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٩م.

دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٢م.

الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، إدريس الخضراوي رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، مصر، ٢٠١٢م.

العالِم والنصُّ والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة، عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م.

عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية، حسين السماهيجي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.

الغذامي الناقد، قراءات في مشروع الغذامي النقدي، عبد الرحمن بن إسماعيل وآخرون، مؤسسة اليمامة الصحفية، الرياض، السعودية، ٢٠٠٢م.

الفكر الأدبي العربي، البنيات والأنساق، سعيد يقطين، دار الأمان، ط١، الرباط، المغرب، ٢٠١٤م.

ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ عبد النبي اصطيف، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد٢٥، العدد٩٩ القاهرة، مصر، ٢٠١٧م.

المرأة واللغة، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٦م.

مفرد بصيغة الجمع، صياغة نهائية، أدونيس، دار الآداب، طبعة جديدة بيروت، لبنان، ١٩٨٨م.

النقد الأدبي الأمريكي، من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، فنسنت ليتش، ترجمة، محمد يحيى، مراجعة وتقديم، ماهر شفيق فريد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.

النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، أرثر أيزابرجر، ترجمة، وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، مصر، ٢٠٠٣م.

النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.

النقد الثقافي، من النسق الثقافي إلى الرؤيا الثقافية، عبد الرزاق المصباحي، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، لبنان، ٢٠١٤م.

نقد ثقافي أم نقد أدبي، عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف، دار الفكر، ط١، دمشق، سوريا، ٢٠٠٤م.

Kaynakça / References

‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī wa-al-mumārasah al-naqdīyah wa-al-thaqāfīyah, Ḥusayn al-Samāhījī wa-ākharūn, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Ṭ1, Bayrūt, Lubnān, 2003m.

Al‘ālim wālnṣṣu wa-al-nāqid, Idwārd Sa‘īd, tarjamat, ‘Abd al-Karīm Maḥfūḍ, Manshūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab, 2000M.

al-Dirāsāt al-Thaqāfīyah, altmfṣl al-haymanah wa-al-ṣirā‘, Dīk hybdj wa-ākharūn, ikhtiyār wa-tarjamat, Muḥammad Mufaḍḍal, Dār Shahrayār, Ṭ1, Bayrūt, Lubnān, 2019m.

al-Fikr al-Adabī al-‘Arabī, al-binyāt wa-al-ansāq, Sa‘īd Yaqṭīn, Dār al-Amān, Ṭ1, al-Rabāṭ, al-Maghrib, 2014m.

al-Ghadhdhāmī al-nāqid, qirā’āt fī Mashrū‘ al-Ghadhdhāmī al-naqdī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ismā‘īl wa-ākharūn, Mu’assasat al-Yamāmah al-Ṣuḥufīyah, al-Riyāḍ, al-Sa‘ūdīyah, 2002M.

Aljunwsh al-nasaqīyah, as’ilat fī al-Thaqāfah wa-al-naẓarīyah, ‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭ1, al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, 2017m.

al-Mar’ah wa-al-lughah, ‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭ1, al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, 1996m.

al-Naqd al-Adabī al-Amrīkī, min al-thalāthīnīyāt ilá al-thamānīnīyāt, Vinsint lytsh, tarjamat, Muḥammad Yaḥyá, murāja‘at wa-taqdīm, Māhir Shafīq Farīd, al-mashrū‘ al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, Miṣr, 2000M.

al-Naqd al-Thaqāfī, min al-nasaq al-Thaqāfī ilá al-ru’yā al-Thaqāfīyah, ‘Abd al-Razzāq al-Miṣbāḥī, Mu’assasat al-Riḥāb al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Ṭ1, Bayrūt, Lubnān, 2014m.

al-Naqd al-Thaqāfī, qirā’ah fī al-ansāq al-Thaqāfīyah al-‘Arabīyah, ‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, ṭ3, al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, 2005m.

al-Naqd al-Thaqāfī, tamhīd mabda'ī lil-mafāhīm al-ra'īsīyah, Arthur ayzābrjr, tarjamat, Wafā' Ibrāhīm wa-Ramaḍān Basṭāwīsī, al-mashrū' al-Qawmī lil-Tarjamah, Ṭ1, al-Qāhirah, Miṣr, 2003m.

al-Riwāyah al-'Arabīyah wa-as'ilat mā ba'da al-isti'mār, Idrīs al-Khaḍrāwī ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī', Ṭ1, al-Qāhirah, Miṣr, 2012m.

al-Thaqāfah al-'Arabīyah wa-al-marji'īyāt al-musta'ārah, 'Abd Allāh Ibrāhīm, Dār al-Amān, Ṭ1, al-Rabāṭ, al-Maghrib, 2010m.

al-Thaqāfah al-tilifizyūnīyah, suqūṭ al-nukhbah wa-burūz al-sha'bī, 'Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, ṭ2, al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib, 2005m.

al-**Thaqāfah wa-al-manhaj, ḥiwārāt ma'a al-Duktūr 'Abd al-Wahhāb al-Misīrī**, Sūzān Ḥarfī, Dār al-Fikr, ṭ2, Dimashq, Sūriyā, 2010m.

Dalīl al-nāqid al-Adabī, Iḍā'ah li-akthar min sab'īn tyārā wa-muṣṭalaḥan naqdī m'āṣrā, Mījān al-Ruwaylī ws'd al-Bāzi'ī, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, ṭ3, al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib, 2002M.

Jadal al-Tanwīr, Shadharāt falsafīyah, Max hwrkhāymr wtywdwrf adwrnw, tarjamat, Jūrj Kattūrah, Dār al-Kitāb al-Muttaḥidah, Ṭ1, Bayrūt, Lubnān, 2006m.

Mā al-naqd al-Thaqāfī? wa-li-mādhā? 'Abd al-Nabī Aṣṭīf, Majallat fuṣūl, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, almjld25, al'dd99 al-Qāhirah, Miṣr, 2017m.

Mufrad bi-ṣīghat al-jam', ṣiyāghat nihā'iyah, Adūnīs, Dār al-Ādāb, Ṭab'ah jadīdah Bayrūt, Lubnān, 1988m.

Naqd thaqāfī Am Naqd adabī, 'Abd Allāh al-Ghadhdhāmī wa-'Abd al-Nabī Aṣṭīf, Dār al-Fikr, Ṭ1, Dimashq, Sūriyā, 2004m.

Ta'nīth al-qaṣīdah wālqār' al-mukhtalif, 'Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, ṭ2, al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib, 2005m.

Thaqāfat al-wahm, muqārabāt ḥawla al-mar'ah wa-al-jasad wa-al-lughah, 'Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, Ṭ1, al-Dār al-Bayḍā', al-Maghrib, 1998M.

النقد الأدبي القديم وسؤال التخليق

بحث في ملامح انضباط النقد العربي القديم لتوجيهات الخطاب القرآني

د. عبد الفضيل ادراوي
جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
البريد الإلكتروني: draouiabdelfdil @gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0003-1676-6396

بحث أصيل الاستلام: ٨-٥-٢٠٢٢ القبول: ٢٥-٩-٢٠٢٢ النشر: ٢٨-١٠-٢٠٢٢

الملخص:

تروم هذه المساهمة الدفاع عن فرضية أن النقد العربي القديم، منذ بداية الدعوة الإسلامية، قد سار منذ مراحله الأولى ممتثلا لمعطيات الوحي، ومنضبطًا بروح الدعوة الإسلامية، ولتوجيهات القرآن والسنة النبوية، فكان النظر إلى أصناف القول وتقويم الإبداع، تراعى فيه وظيفته الرسالية في المجتمع، ومدى مراعاته القيم الأخلاقية السامية التي جاء بها الوحي، وهذا التوجه العام تفعرت عنه عناصر جمالية ومقولات ومعايير وأحكام، تطورت وأصبحت قوانين مشهورة يحتكم إليها في النقد، فكان النقد منبنيا على رؤى تجلت فيها روح الدعوة الإسلامية ومبادئ النظرة الرسالية للإنسان ولحركته في المجتمع، بل إن النفس التخليقي الترشيديّ، سيجعل بعض النقاد يدعمون أجناسا وخطابات بعينها، لأنها توافق أو تخدم النص القرآني وفلسفة والوحي، وبالمقابل خضعت أنماط تعبيرية أخرى للتأطير والمحاصرة، لمخالفتها فلسفة الإبداع ونظام القول المنضبط بأخلاقيات النص القرآني.

الكلمات المفتاحية:

النقد، التخليق، التوجيه، القرآن، السنة، رسالي، منضبط، التأطير، المحاصرة

للاستشهاد/:**Atif İçin / For Citation** ادراوي، عبد الفضيل. (٢٠٢٢). النقد الأدبي القديم وسؤال التخليق، بحث في ملامح انضباط النقد العربي القديم لتوجيهات الخطاب القرآني. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٣، ع٦، ٥٦٩-٦٠٣ https://www.daadjournal.com/ /

Ancient Literary Criticism and the Question of Synthesis A Study of the Features of Discipline in Ancient Arab Criticism to the Directives of the Qur'anic Discourse

Dr. Abdelfdil Daraoui

Assistant Professor, University of Abdelmalek Saadi, Morocco.

E-mail: draouiabdelfdil@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-1676-6396

Research Article Received: 08.05.2022 Accepted: 25.09.2022 Published: 28.10.2022

Abstract:

This research work aims to defend the hypothesis that the ancient Arab criticism has proceeded through its first simple stages of discipline in the spirit of the Islamic call, and with the directives of the Qur'an and the Sunnah. This common trend expanded and branched out from aesthetic elements, sayings, standards, and provisions, which have developed and become common laws that are appealed to in evaluating poets, writers, orators, and creators. form, with the pioneers of linguistic, poetic, and rhetorical criticism later. They were enacted on visions of Islam calls as manifested, as well as the principles of the missionary view of man and his role in society. Rather, the rationalizing synthetic self will make some critics support certain genres and discourses. In return, other expressive patterns have been subjected to framing and besieging, for violating the philosophy of creativity and the disciplined saying system of the ethics of the Qur'anic text.

keywords:

Ancient criticism, synthesis, fortification of the nation, preservation, identity, discipline, preaching storytelling, The benefit.

Antik Edebi Eleştiri ve Sentez Sorunu

Kur'an Söyleminin Direktifleri Eski Arap Eleştirisinde Disiplin Özelliklerinin İncelenmesi

Dr. Öğr. Üyesi Draoui Abdelfdil

Abdelmalek Saadi Üniversitesi, Fas

E-posta: draouiabdelfdil@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-1676-6396

Araştırma Makalesi Geliş: 08.05.2022 Kabul: 25.09.2022 Yayın : 28.10.2022

Özet:

Bu araştırma, kadim Arap tenkidinin, İslam davetinin başlangıcından bu yana ilk basit aşamalarını ve tezahürlerini, vahyin verilerine, İslami davet ruhuna, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünnetinin direktiflerine uygun bir disiplin içinde ilerlediği algısını savunmayı amaçlamaktadır. Yaratıcı değerlendirme ve söylem türlerine bakıldığında, toplumdaki elçilik işlevi ve vahyin beraberinde getirdiği yüksek ahlaki değerlere ne ölçüde riayet edildiği görülmektedir. Bu genel eğilim genişleyerek estetik unsurlardan, sözlerden, standartlardan ve yargılardan ayrılmıştır. Şairler, yazarlar ve hatipler genel olarak yaratıcıların değerlendirilmesinde başvurulan kanunları geliştirerek meşhur olmuşlardır. Daha sonra İslami çağrının ruhunun ve misyoner insan görüşünün ilkelerinin ve toplumdaki hareketinin tezahür ettiği vizyonlara dayanarak dilsel, şiirsel ve retorik eleştirinin öncüleri ile sözlü veya yazılı olarak eleştirinin öncüleri oldular. Bilakis, rasyonelleştirici sentetik ruh, bazı eleştirmenlerin belirli türleri ve söylemleri desteklemesini sağlayacaktır. Çünkü onlar Kur'an metni, felsefesi ve vahiyle aynı fikirdedirler veya ona hizmet etmektedirler. Öte yandan, diğer ifade kalıpları, yaratıcılık felsefesini ve Kuran metninin ahlakının disiplinli söyleyiş sistemini ihlal ettikleri için çerçeveleme ve kuşatmaya tabi tutulmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler:

Eski Eleştiri, Sentez, Rasyonalizasyon, Ulusun Güçlendirilmesi, Kimliğin Korunması, Çağrı Ruhunun Disiplini, Hikâye Anlatıcılığı, Menfaat.

تقديم:

لن يكون من نافلة القول الإشارة إلى أن القرآن الكريم قد شكل حدثا مفصليًا في تاريخ الأمة العربية، بما استطاع أن يحدث في مسيرتها الحضارية من تغيير جوهري على كل الأصعدة، وبما استطاع أن يمدها به من مفاتيح البناء ومستلزمات السير، وبما مدها به من مقومات التكامل والنضج التي لم تترك جانبا من الجوانب التي تخص الإنسان في هذا الوجود إلا عمل على رعايتها وتعهدها، فهو "كتاب حياة الإنسان، الإنسان اللانهائي، الإنسان المتكامل، الإنسان الذي لا حد لتكامله"(١)، وهو "كتاب المعرفة والأخلاق والدعوة إلى السعادة والكمال.. وكتاب الهداية والتعليم...والكتاب الأحديّ في تهذيب النفوس"(٢).

وغير خاف أن الحياة الفكرية والمعرفية كانت من أهم الجوانب التي عمل القرآن الكريم على صياغتها وفق رؤيته الربانية الخالدة، وعمل على تأطيرها ضمن فلسفة جديدة وهوية خاصة ومتميزة، ساهمت في توجيه الأفكار والمعتقدات، وغيرت القناعات، وربطت العقول والقلوب بمقررات الوحي وتوجيهات السماء.

ولقد كان نشوء التفكير النقديّ والبلاغيّ في التراثي العربيّ الإسلاميّ، منذ بواكيره الأُولى، مرتبطا بالنص القرآني ومتمحورا حوله، وهذا ما تظهره مجهودات النقاد والبلاغيين وعلماء التفسير واللغوين والمهتمين منذ نزول القرآن الكريم، فقد ظلت الاجتهادات النقدية والبلاغية تنمو مرتبطةً بالنّص القرآني أساسًا، بل إنها ببركته وظلاله امتدت في التوسع والتعمق، متمثلة في اجتهادات خاصة انصبت على الخطابة والشعر، وكل ما يهم الفصاحة والبيان العربيين، من أجل خدمة النص القرآنيّ وفهمه وحسن تمثله.

---

(١) الآداب المعنوية لقراءة القرآن الكريم: ١١.

(٢) الآداب المعنوية لقراءة القرآن الكريم: ٥٠-٥٢.

١- القرآن وإيجاد البيئة النقدية الحاضنة

لا يمكن أن ينكر أحد الدور المحوري الذي كان للقرآن الكريم، في توجيه وصناعة الوجود الحضاري للأمة العربية، ويعنينا من ذلك المجال المرتبط بالثقافة والمعرفة عموما، وعلى وجه التحديد ما له صلة بالنقد والبلاغة، فقد جاء القرآن متحديا الوجود الحضاري العربي بمعجزته البلاغية البيانية، وهذا يكشف لنا ارتباط أمة العرب بالبيان وبمتفرعاته ومجالاته، وتميزها به بين الأمم، وهذا الأمر، سيكون له أثر كبير في خلخلة صرح تِلكم المجالات ذات الصلة بالبيان العربي، وخلق حالة جديدة من الفعل والتجدد والمراكمة، في سبيل الارتقاء بآليات التعامل مع هذا النص الجديد.

تبعا لما سلف غدا للقرآن الكريم أثره الواضح في خلق وإيجاد بيئات جديدة، كان لها الدور البارز في إغناء الدرس النقدي والبلاغة في الساحة العربية، والمساهمة في بناء صروح مباحثهما الممتدة في الثقافة العربية الإسلامية، هذه البيئات رغم أنها كانت متعددة المشارب والاهتمامات، ولكن الذي يجمعها أنها مشدودة الى النص القرآني، ومتمحورة حوله، لأنه محركها وباعث الحياة الجديدة فيها.

وتتكون هذه البيئات من الشعراء والكتاب والخطباء، ومن المعلمين والمربين والوعاظ، ومن اللغويين والرواة والنحاة، ومن الفقهاء والمفسرين، ومن الإخباريين والنسابة والمؤرخين وأصحاب السير والتراجم، ومن المتكلمين والفلاسفة وغيرهم، ورغم أن مجالات التتبع فسيحة ومتشعبة تنأى عن الحصر، إلا أنه يمكن باقتضاب شديد رصد أهم البيئات التي ساهمت في تطوير وإغناء مجالات النقد والبلاغة العربيين، وعملت على بلورة مفاهيمهما ومصطلحاتهما.

١-١- بيئة النحاة واللغويين:

لا يخفى الدور الكبير الذي كان للقرآن الكريم في تطوير مجالات الدرس اللغوي، وما أملاه من حضور بين لعلماء النحو واللغة بفروعها المختلفة، فقد أدى الأسلوب

القرآني إلى اتساع دائرة اشتغال اللغويين وعمل على تنشيط حركتهم الفكرية تدريسا وتأليفا، منذ القرون الأولى لسيادة الدولة الإسلامية، على اختلاف المراحل والحقب. فوضعوا الأسس الأولى للدرس النقدي في تجلياته التطبيقية التواصلية، ووضعوا اللبنات الأولى للدرس البلاغيّ، تسهيلا لولوج عالم النص القرآني وأخذا بيد المتلقي العربي للتمكن من التعامل معه والاستفادة منه، وحسن استثماره أداءً وفهمًا، حتى تتمكن العقول من تدبر معانيه وتمثل قضاياه، فالنحو حين "يحدد السلوك اللغوي في بناء الأسلوب وهندسة العبارة، يمكن الدارس من ممارسة نشاطه النقدي القائم على التفكير والتفسير، والملاحظة النافذة إلى أعماق النص، والكشف عن طاقاته المتعددة"(١).

وهنا يتبدى النص القرآني الكريم هاجسًا ومحركًا دفع العلماء النحاة للبحث في ضبط العبارة الفصيحة ووضع القواعد اللازمة، عبر استنطاق مدونة الكلام العربي، في أفق تمييز اللغة المعيارية والمثالية، التي يمكن الاستناد إليها لفهم كتاب الله، وضبط أوجهه الأسلوبية والتركيبية المتميزة، والتمكن من سبل بناء الدلالة، فالنحاة واللغويون يمكن اعتبارهم "أصحاب الفضل الأول في نشأة النقد بفروعه ومباحثه المختلفة وعلوم البلاغة وتفرعاتها: إذ تناثرت مباحثها ضمن قضايا النحو، ثم أتيح لما تناثر أن يُصاغ في قواعد بلاغية ذات صبغة علمية"(٢).

ولا يمكن للباحث في تاريخ النقد والبلاغة العربية، أن يغفل النظرات النقدية والبلاغية الثاقبة التي انطوت عليها بعض الكتابات المهمة والمؤسسة، مثل "الكتاب" لسيبويه، و"معاني القرآن" للفراء، و"مجاز القرآن" لأبي عبيدة، فهذه كتب بمثابة مصادر أفرزها الاهتمام بالنص القرآني، والانشغال ببيانه وفصاحته، وقد اشتملت، مثل غيرها من المصادر، على مباحث أساسية في النقد والبلاغة، تثبت التأثر بتوجيهات النص

---

(١) المدخل إلى دراسة البلاغة العربية: ٨١-٨٢.

(٢) أثر النحاة في البحث البلاغي: ٣.

القرآني والامتثال لمبادئه، فلا يمكن باحثًا أن يتتبع بدايات نشأة النقد والبلاغة ويغفل ما ورد فيها، وقد بحث اللغويون والنحاة في دلالة الألفاظ وتركيباتها، وتنبهوا الى تنوع الأساليب وسياقات الكلام، وما تؤديه من وظائف وايحاءات ومعان جديدة، فأفادوا بذلك كله الدراسات البلاغية والنقدية والعلوم المجاورة.

وكان من أهمية ارتباط البحث اللغوي والنحوي بالقرآن الكريم أن اعتبر "الجهل بالنحو جهلًا بالقرآن" [1]، فقد بذلوا في معالجة أساليب القرآن جهودا رائدة، وأبدعوا سبلا دقيقة مسعفة في الإمساك بالكلام، وإدراك متصرفات الخطاب القرآني في جوانبه البيانية وغيرها.

وبالرغم مما ضاع من كتب حول معاني القرآن وإعرابه ومجازه ومشكله، مما أنتج خلال المرحلة الأولى للتدوين، فإننا نجد في "معاني القرآن" للفراء مثلا، نموذجا عن جهود اللغويين النحاة الذين عنوا بإيضاح معاني القرآن والتنقيب عن جمال أساليبه، والكشف عن بعض أسرار الإعجاز القرآني، وتناول بعض المسائل البيانية التي ستصبح عمدة في الدرسين النقدي والبلاغي لاحقا، وخصوصا ما تعلق بمباحث التشبيه والاستعارة والكناية والحقيقة والمجاز والحذف والالتفات، والإضمار والتقديم والتأخير والتكرار والإيجاز والاستفهام .. إلخ.

وفي الاتجاه ذاته يحضر كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة، فقد حاول بدوره أن يكشف عن دقائق التعبير القرآني وأسرارها، فجاء خزانا لقضايا البلاغة والنقد، التي سوف تتطور وتتعمق عبر العصور اللاحقة، من ذلك مثلا قضايا البيان العربي، وخصوصية الأسلوب العربي، وكيف يمثله التراث الشعري، وكيف تظهره العبارة القرآنية أو تتجاوزه.

(١) الأثر الأرسطي في النحو والبلاغة العربيين حتى القرن الثامن الهجري: ٢٦٤.

تبعا للسالف، يكون القرآن الكريم بتميزه وبأفضليته وعظمته المعجزة، قد شكل دافعا محركا، ومساهما فاعلا، في إيجاد بيئة مناسبة وأرضا خصبة للبحث اللغوي والنحوي والبلاغي، التي ستساهم في إغناء مباحث التفسير والبلاغة الإعجازية، والدراسات القرآنية، وستعتمد كحجر أساس انبنت عليها توجهات ومنظورات بحثية لاحقة، واجترحت صورا من التأمل فيما انطوت عليه تراكيب القرآن ودلالات ألفاظه وأسرار أسلوبه، فكان بذلك القرآن الكريم منذ نزوله محط تدبر، ومنطلقا لاجتهادات بلاغية نقدية تفسيرية، أثمرت تشييد صرح البلاغة والنقد العربيين.

١-٢- بيئة الأصوليين:

كان من تجليات تأثير القرآن الكريم في الثقافة العربية الإسلامية منذ عصرها الأول، ما استلزمه من اهتمامات جديدة، فرضتها الجوانب البحثية المعرفية، التي يتوقف عليها فهم الكتاب الجديد، والاستفادة منه، بوصفه خطابا للتمثل والتطبيق، فضلا عن كونه نصا للقراءة والتأمل، فكان المبحث الأصولي الذي بوساطته تستنبط الأدلة الفقهية من الكتاب والسنة، فلا بد أن يوجد من يتأمل في أساليب القرآن، بنوع من العمق والتخصص والتفرغ الكلي أو شبه الكلي؛ (وَما كانَ المُؤْمنون ليَنْفرُوا كافّة، فلولا نَفَرَ مِن كُلّ فِرقَة منْهُم طائفَة ليتفَقّهُوا في الدين وَليُنِذروا قومَهُم إذا رَجعوا إليهمْ لَعَلّهُم يَحْذَرُون)[1]، من أجل أن يدركوا أسرار البيان القرآني، ويتعمقوا في تراكيبه، ويعرفوا أساليب التجوز في التعبير، وسبل الدلالة، ومستويات المعنى..إلخ، ف"الأصولي يريد أن يستنبط حكما شرعيا، فيجد نفسه في حاجة إلى تحديد الخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز، والتأمل في الألفاظ ودلالتها، وفي طرائق التعبير ومراميها[2]، ولذلك وجدنا الشافعي في "الرسالة" لدراسة أصول الفقه، يجعل البحث

---

(١) سورة التوبة: ١٢٢/٩.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٨.

الأصولي من ضمن اهتمامات الناقد والبلاغي، فيعتبر البيان ما تعلق بالطرق المؤدية لفهم القرآن واستنباط الأحكام منه.

ولما كان القرآن قد نزل بلسان العرب، فلا بد من معرفة أساليب العرب وطرقهم في المجازات، وما وضعه الشافعي في مقدمة الرسالة، لدراسة أصول الفقه، من مباحث بلاغية، كان مدعاة لخوض الأصوليين والفقهاء في البلاغة، وهذا ما دفعه لإدراجها ضمن كتبهم ومباحثهم، بل إنه اعتبرها من طرق الفقه، فكانت البلاغة لدى الأصوليين تسعى في سبيل ضبط قواعدها، والقيام بالتقسيمات اللازمة، لتلبي الحاجات الى استنباط الأحكام[١].

١-٣- بيئة المتكلمين

غير خاف أن هذه بيئة جديدة أوجدها النص القرآني في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، فقد كان للرؤية الحضارية الجديدة تأثير بين في توجيه القناعات والمواقف، وخلق ردود الأفعال المتباينة، التي وصلت حد التناقض والصراع والصدام العنيف أحيانا، خاصة حيال تلك القضايا الجديدة التي جاء بها القرآن والوحي عموما، عن الإنسان والكون والغيب والمصير والحساب والجزاء والبعث..إلخ، فكل ذلك أوجد بيئة جديدة، وفتح مجالات من النقاش والتناظر والتجادل، والسعي نحو الإقناع والمحاججة، حتى استقر ضمن هذه البيئة على صورة علم قائم بذاته هو علم الكلام.

هذه البيئة العقلانية، ذات الصلة بالنقد والبلاغة، ينتمي إليها كل من طرح مشكلة عقدية أو ما شابه، يثيرها النص القرآني، فالجهود الكلامية دفاع عن العقيدة، ومناصرة للإسلام ومقررات الوحي، لكنها في حقيقتها تجليات نقدية بلاغية، لأنها تتحقق وتنجز على أرض التواصل، بمعرفة اللغة وأساليب التجوز، لإقرار وجوه التأويل.

(١) البحث البلاغي عند العرب: ٤٦.

صحيح أن علماء الكلام اشتغلوا بالجدل وبالمناظرة، ومثلوا جبهة الدفاع عن الاسلام بانتصارهم لإعجاز القرآن والتدليل عليه، ولكن جهودهم لم تنفصل عن توظيف آليات البيان العربي؛ فكانوا مظهرا من مظاهر النقد والبلاغة، أفرزها الاشتغال بالنص القرآني، وما فرضه من مستجدات فكرية وعقدية، ولعله من هذا الجانب، يكون لرأي بعض القائلين من الباحثين المحدثين "إن البلاغة ولدت في أحضان المتكلمين"[١]، نصيبه من الوجاهة والصواب، حيث ضرورة الإقرار بأن المتكلمين كان لهم دور فاعل في التأسيس للبيان العربي، وتطوير مباحثه وتعميقها، بما يخدم العقيدة والقرآن، ويكفي أن رائد البيان العربي وأحد أشهر المؤسسين للنظرية النقدية في التراث العربي الإسلامي، وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من كبار المتكلمين ومن رؤوس المعتزلة.

فيكون القرآن الكريم بهذا قد ساهم في إيجاد هذه البيئة الكلامية، التي احتضنت مباحث النقد والبلاغة، وأطرتها ضمن معطيات القرآن، التي جعلت الذائقة الجمالية "مشدودة بأحاسيسها وبخطراتها الفكرية إلى هندسة الجملة القرآنية وبنائها المعماري والبحث في إيحاءاتها وظلالها لتأسيس كيان أمة"[٢].

٢- بدايات النقد والامتثال لروح القرآن

لا يخفى أن الحياة الأدبية في عهد البعثة الإسلامية منذ بواكيرها قد تأثرت الى حد كبير بالإسلام، وتحديدا بالقرآن الكريم معجزته الخالدة، فالإسلام شكل بظهوره في جزيرة العرب حدثا جليلا ومفصليا، أحدث تغييرا في حياة العرب وأوجد تحوّلا عاما في النواحي كافة؛ الدينية منها والسياسية والاجتماعية والأدبية، وبفعل الدعوة الجديدة، تغيرت الرؤية للعالم وتغيرت القيم والأخلاق في نظر العرب، فارتقت قيم أشياء

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين: ٥٤.

(٢) الأثر الأرسطي: ٢٦١.

وانخفضت أخرى، وأصبحت مقومات الحياة مؤسسة على تعاليم القرآن وتوجيهاته وتطبيقات الرسول وعترته من أهل البيت عليهم السلام.

وبخصوص النقد والبلاغة والأدب، معلوم أن الإسلام ظهر في جزيرة العرب، والبلاغة العربية في مستويات عليا من التميز والنضج، ولم يكد العرب يستمعون إلى القرآن الكريم، حتى اعتراهم الانبهار أمام بلاغته التي تتحدى العقول والأفهام، ومن ثم لم يكن عجبا أن تعجز قريش عن معارضته، وأن تسجد لبلاغته طوعا أو كرها، وإن لم تؤمن به عقيدة.

ومن يتتبع ملامح الحياة الأدبية، وخاصة النقدية منها، إبان عصر البعثة النبوية وصولا إلى عصر الخلفاء، يلحظ أن آثار توجيهات الدين الجديد، وأن تعاليم القرآن واضحة ومشهودة؛ فقد كان التشجيع والترغيب في حفظ القرآن واستظهاره بارزا، وكانت تخصص مكافآت لمن يثبت تفوقه وتمكنه من ذلك، في تخطيط مسبق وواع لجعل الذائقة العامة تتشبع بمبادئ القرآن، وبجماليته البيانية الساحرة.

روى صاحب الأغاني أن غلبا أبا الفرزدق الشاعر، جاء إلى علي بن أبي طالب بابنه الفرزدق، بعد موقعة الجمل بالبصرة فقال: إن بني هذا من شعراء مصر فاسمع منه، فقال (علي عليه السلام): علمه القرآن، فكان ذلك في نفس الفرزدق، فقيد نفْسَه، وآلى ألا يحل قيده حتى يحفظ القرآن(١).

ويروى عن عمر بن الخطاب تشجيعه على حفظ القرآن والامتثال لتعاليمه، ومن كلماته في ذلك: "اقرءوا القرآن تُعرفوا به، واعمَلوا به تكونوا من أهله"، وقوله: "كونوا أوعية الكتاب..."(٢)، أي احفظوه في صدوركم، كما كان ثمة تشجيع على تعلم الأدب الترشيدي الهادف، الذي لا يتنافى ومبادئ الإسلام، ولا يخالف روح الدين الجديد،

(١) الأغاني: ١٩ / ٩.

(٢) الأغاني: ١ / ١٩٥.

ويظهر ذلك في حث المسلمين على تلقين أبنائهم أَسْيَر الأمثال وأحسن الشعر وأَعَفَّه. ومن المأثور في هذا الصدد قوله: "علموا أولادكم العَوْم والفُروسية، ورَوُّوهم ما سار من الأمثال وحَسُن من الشعر"[(١)]، وقوله "ارْوُوا من الشعر أَعفَّه، ومن الحديث أَحسنَه، ومن النّسب ما تُواصَلون عليه، وتُعرفون به، فربّ رحم مجهولة قد عرفت فوصلت، ومحاسن الشعر تدل على مكارم الأخلاق وتنهى عن مساويها"[(٢)].

وفي سياق مماثل يروى قوله لابنه عبد الرحمن: "يا بني! انسب نفسك تصل رحمك، واحفظ محاسن الشعر يحسن أدبك، فإن من لا يعرف نسبه لم يصل رحمه، ومن لم يحفظ محاسن الشعر لم يؤدّ حقًا، ولم يقترف أدبا"[(٣)]، وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري: "مر من قبلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب".

وعندما قصدوا إلى تفسير القرآن شعروا بحاجتهم الى الشعر، فكان ابن عباس يوجه خواصه من الناس إلى الاستعانة والرجوع إلى أشعار العرب لفهم ما قد يستغلق عليهم كتاب الله، لأن "الشعر ديوان العرب".

ومما أعلاه يتبين مدى التأثر بتوجيهات القرآن منذ القرن الأول الهجري، ودور الوحي في توجيه دفة النقد وتشكيل الموقف من الأدب، وتكييف طبيعة النظر إلى الحركة الإبداعية، حيث التشجيع على الأدب الممتثل لروح القرآن، والمستلهم لتعاليمه التخليقية الترشيدية، والتوجيه نحو القصدية التربوية وابتغاء الفائدة، والحث على أن يُلَقَّن الأبناءُ أحسنَه وأعفّه تقويماً لألسنتهم وتهذيبا لنفوسهم، واستعانة به عند الاقتضاء في تفهم القرآن كتاب الله.

---

(١) الأغاني: ٢/ ١٨٠.

(٢) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام: ٣٦.

(٣) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام: ٣٥.

٢-١- نحو وعي نقدي عملي (النقد وبلاغة العمل):

ولعل من تجليات التأثير البيّن للدين الجديد على الوعي النقدي المبكر للمسلمين، ما لاحظه الدارسون ومؤرخو الأدب على الشعر من تراجع خلال عهد المرحلة للأولى للبعثة النبوية ومرحلة الخلافة، نظرا إلى انصراف المسلمين للدعوة وشؤونها، مثلما لوحظ تراجع المساجلات الشعرية ذات النفحة الجاهلية، وتحولها إلى مساجلات بين شعراء المشركين من قريش، وشعراء الإسلام الذين كان حسان ابن ثابت أحد ألسنتهم، والذي تغيرت بدوره نبرته الهجائية بشكل كلي، متأثرا بتعاليم القرآن وممتثلا لتوجيهات الرسول صلى الله عليه وآله، بتفادي الفاحش من الكلام، وابتغاء القول الحسن الذي لا يخالف الفطرة السليمة ولا يوقع مظلمة.

ومن أمارات الأثر البين لرسالة القرآن في اهتمامات الرعيل الأول من الذين تلقوا الدعوة الجديدة، وعايشوا تطورها وامتدادها، ذلك التحول العام في المخيال الأدبي للمسلمين، حيث انصرفوا للعمل والسعي في بناء الهوية الجديدة، والدفاع عنها وتحصينها، عبر الانخراط في حركة الفتوحات والمشاركة في الغزوات والمعارك، ما أدى إلى تراجع الشعر، بسبب اشتراك الشعراء فيها، تحت تأثير الرغبة في نصرة الأمة، والإيمان بحتمية العمل والفعل، والتضحية والمبادرة، دون الاكتفاء بالقول، يبين ذلك القول المأثور عن عمر بن الخطاب: "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهيت عن الشعر وروايته..."[(١)].

بل إن الموقف من اللغة العربية، ومتابعة كيفية استعمالها، ورفض صور اللحن فيها، خلال القرن الأول الهجري، لهي كلها أمور تدل على تأثر واضح بمبادئ الدين الحنيف، ونزوع نحو حفظ النص القرآني من الخطإ والتحريف، فيمكن بيسر ملاحظة أن توجيهات بعض الخلفاء تدل على نزوع الحركة النقدية إلى حفظ اللغة العربية أولا،

(١) طبقات الشعراء: ٣٤.

والغيرة على معياريتها، وابتغاء ضمان صحتها من اللحن، حتى لا يقود ذلك إلى اللحن في قراءة القرآن، وبالتالي سوء فهمه وتأويله.

لقد كان علماء اللغة والنحاة وعلماء القراءات ومن على شاكلتهم يسوقون ويعربون كلامهم على نحو ما في القرآن، ومن كان يخطئ في محضرهم، كانوا يرشدونه ويصوبون خطأه، استنادا إلى العبارة الصحيحة والنطق السليم في العبارة القرآنية، حتى إنه يُذكرُ أن رجلا لحن في حضرة النبي صلى الله عليه وآله، فقال: "أرشدوا أخاكم"[1]، وفي نفس السياق يروى في هذا السياق عن أبي بكر قوله: "لَأَن أَقرأَ فَأُسْقِطَ أحبُّ إليَ من أن أقرأَ فألحن" [2]، وعلى على السبيل الوحياني وهديه سار الخلفاء في رعاية اللغة والدعوة الى سلامتها وتحري حفظها من شوائب اللحن قولًا وعملًا.

٢-٢- نحو نقد يحصِّن هوية الأمة/ نقد بان لمرجعية محصنة:

وغير عازب عن الذهن أن من أهم تجليات الدور الفاعل للنص القرآني في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية في التراث العربي الإسلامي، توجيهه دفّتي النقد والبلاغة منذ نشأتهما المبكرة، فقد دفع كل المهتمين باللّسان العربي، من العلماء الذين اشتغلوا بعلوم اللغة وبالنحو والبلاغة عموما، وبلغة النص القرآني وببلاغته وإعجازه، ليكثفوا جهودهم التنظيرية والتطبيقية في أفق تأسيس نظرية لغوية في النقد والبلاغة، تكون قادرة أن تشكل في حد ذاتها مرجعًا ومنهلًا يستند إليه في مدارسة القرآن الكريم.

وقد كان للرؤية الجديدة التي جاء بها القرآن الكريم عن الإنسان، أن جعل منه كائنا فاعلا ومسؤولا عن نفسه وعن محيطه وبيئته، وعن رسالته في الحياة، وبين له دوره ومسؤوليته في حفظ الجماعة والأمة والدفاع عنهما، وأهمية تحصينهما من الأطماع، وضرورة الحفاظ على هويته وتاريخه وثقافته، وكل ما يجعل منه كائنا قويا ومستقلا

---

(١) المستدرك على الصحيحين: ٢٨٩/٣.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/ ١٩٩.

وفاعلا في مجتمعه، متشبثا بتاريخه وتراثه، فكان هذا دافعا أساسا نحو التمسك بمقومات الهوية، وبالثقافة، وبالتراث المعرفي الذي يشكل تاريخ الأمة ورصيدها ومعين علومها ومعارفها وآدابها وكل موروثها.

ولعل هذا الأمر هو ما يفسر لنا الاهتمام المتزايد بالشعر، الذي أُعطِي مكانة خاصة ولافتة، وجعلوه في المرتبة الأولى بعد القرآن الكريم، مصدرا للاستشهاد واستنباط القضايا والقوانين والأحكام المرتبطة بالتقعيد والتنظير، وقد حصل ذلك عن وعي تام، وبتخطيط مسبق، لإدراكهم أن الذائقة العربية مستنبتة في التربة الشعرية، ومتشبّعة بقوانين الشعر وآفاقه الممتدة، التي من شأنها أن تتيح للتنظيرين البلاغيّ والنقديّ مساحة واسعة، تغني اللغة وتفتح أمامها آفاقا أوسع ومجالات أرحب.

إننا نكاد لا نصادف بلاغيًّا إعجازيًّا ولا مفسرا اشتغل بالبيان القرآني، إلا وله تأكيد صريح على أهمية الشعر وقيمته ومركزيته في الرواية والاستشهاد، لأنهم جميعا قد أدركوا أنه الوسيلة الأولى والطريق المثلى لحفظ تاريخ الأمة وصيانة هويتها، كانت الإرهاصات الأولى لتشكل ملامح النقد في التراث العربي الإسلامي تنطلق من محورية الشعر في التفكير والاشتغال النقدي البلاغي بكل صوره.

إن الشعر كما ينقل ابن سلام الجمحي(ت.٢٣١هـ)، كان بالنسبة إلى العرب منذ الجاهلية "ديوان علمهم ومنتهى حكمهم به، يأخذون وإليه يصيرون"[(١)]، وفي هذا الشأن تروى القولة المشهورة عن عمر بن الخطاب: "كان الشعرُ علم قوم لم يكن لهم علمٌ أصحّ منه"[(٢)]، وبالتالي فحري بالأمة أن ترى نفسها معنية بحفظ هذا المصدر الأساس للمعرفة عندها، لأنه السجل الذي يحتوي كل مقومات الأمة العربية، ويشكل ذاكرتها الباقية المسترة.

(١) طبقات الشعراء: ٣٤.

(٢) طبقات الشعراء: ٣٤.

٣- حركة النقد بين الشعر والقرآن الكريم / أو من الشعر إلى القرآن:

٣-١- النقد وتثبيت التراث الشعري لإثبات عظمة القرآن:

تبعا لما سلف، كانت الكتابات النقدية البلاغية الأولى تروم المحافظة على مصدر معارفها وعلومها وتاريخها، فكانت تحتفي أيما احتفاء بالشعر وضروبه وبطبقات الشعراء ومنازلهم، وبمرويات الشعر الطوال والقصار والنتف من القصائد، فنحن نجد أن جمهور الفقهاء والإعجازيين، وعلماء اللغة على حد سواء، يعقدون أبوابا من كتبهم لبيان فضيلة الشعر وأهميته، فهذا ابن رشيق القيرواني يعقد بابًا في فضل الشعر[١]، ويبين فضله وأهميته، ويورد كثيرا من أشعار الخلفاء والفقهاء والقضاة، حتى إنه يتحمس في أكثر من موطن، فيصرح بتفضيله الشعر على النثر "لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة"، ويبرر هذه الأفضلية بدور الشعر في الحياة، وبمساهمته في حماية القبائل وانتصاراتها في الحروب، ودفع المضار ورد الخصومات[٢].

ويشير ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) إلى ما يؤكد أهمية المادة الشعرية في علاقتها بالعلوم والمعارف الأخرى، فيبين أن منتقياته من الشعر والشعراء في مؤلفه المعروف، إنما كانت قائمة على مدى رواج البضاعة الشعرية بين العلماء في الحقول المختلفة: "وكان أكثر قصدي للمشهورين من الشعراء، الذين يعرفهم جل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب وفي النحو وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم"[٣].

ومن يتتبع كتاب المزهر للسيوطي، يُلفِه حافلا بشواهد نثرية وشعرية كثيرة جدا، من مختلف المواضيع والعصور الأدبية، وقد اعتمد السيوطي في مزهره العديد من

---

(١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ٥.

(٢) العمدة: ٥.

(٣) الشعر والشعراء: ١/ ٥٩.

المصادر، كالخصائص لابن جني، وأمالي القالي، وأمالي ثعلب، ونوادر أبي زيد، والصاحبي في فقه اللغة لابن فارس... وغيرهم، وكلها يأخذ عنها استشهادها بالشعر واستثماره في التخريجات اللغوية، وفي بيان القواعد والقوانين والأساليب التعبيرية البلاغية، بل إنه يعقد مبحثا مطولا في معرفة الشعر وأحوال الشعراء، ودوره في معرفة اللغة والتنظير لها؛ "قال ابن فارس: والشعر ديوان العرب، وبه حُفظت الأنساب، وعُرفت المآثر، ومنه تُعُلِّمت اللغة، وهو حجة فيما أُشْكِل من كتاب الله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث صحابته والتابعين"[١].

ولعله للغرض نفسه أعطى عبد القاهر الجرجاني أهمية كبرى للشعر في دلائل الإعجاز، لأنه رأى أن معرفة الإعجاز متوقفة على ضبط استعمالات اللغة الفنية وانحرافاتها عن الأصل المباشر، يقول: "إن ها هنا دقائق وأسرارًا طريق العلم بها الرويةُ والفكرُ، ولطائفَ مستقاها العقْل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هُدوا إليها، وكُشِف لهم عنها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضا.. حتى ينتهي الأمر الى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر"[٢]، فكان المعترضون على الشعر بمثابة المعترضين على كتاب الله، لأنهم يعترضون على طريق فهم كتاب الله وإدراك فصاحته، ويضيف: "إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا الى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب"[٣]، لأنه كان "ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان"[٤]، فيستفاد من ذلك أن الزهد في معرفة الشعر وتعلمه، والاعتراض على أهميته، إنما هو طريق للاعتراض على تعلم

(١) المزهر: ٢/ ٣٥٦.

(٢) دلائل الإعجاز: ٧.

(٣) دلائل الإعجاز: ٨.

(٤) دلائل الإعجاز: ٩.

كتاب الله وإدراك أسراره، فكان" الصاد عن ذلك صادًّا عن أن تعرف حجة الله تعالى"، لأنه بمثابة "من أعدمك العلم بأن فيه شفاءً، وأن لك فيه استبقاء"[1].

هذه الأهمية التي أعطيت للنص الشعري من لدن البلاغيين والإعجازيين ومفسري القرآن، وكذا علماء اللغة ونقاد الأدب وغيرهم، إنما كانت كذلك لأنهم نظروا إلى الشعر بوصفه طريقًا لفهم القرآن الكريم، ووسيلة فضلى لامتلاك الأهلية وحيازة الكفاءة الفنية لإدراك أسرار الفصاحة القرآنية الخالدة.

٣-٢- بلاغة الشعر طريقا لفهم بلاغة الإعجاز القرآني:

ولعل من القضايا التي تستوجب التوقف عندها مليّا، أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ رغم أنه يشهد "لعلو كعب الشعر..والبلاغة العربية تنطوي في كنهها على تصور جمالي شعري"[2]، ورغم أن صاحب المنهاج يشير بوضوح إلى أن "علم البلاغة يشتمل على صناعتي الشعر والخطابة"[3]، إلا أن هذا الاهتمام المتزايد بالشعر لم يكن مقصودا لذاته، بقدر ما كان هاجسه ومحركه الأساس خدمة النص القرآني، من أجل ضبط بلاغته الخاصة وتسهيل فهمه ومدارسته، وإدراك بعض من مستوياته الإعجازية.

بل إن الاهتمام بالشعر وبجماليته الأسلوبية التعبيرية إنما كان بعد نزول النص القرآني وانتشاره بين الناس في المجتمع، وبعد أن تفاعل معه الناس، وأحبوه وتذوقوا خصوصيته البيانية والدلالية والجمالية الفريدة، وبعد إدراكهم أن فهمه وتمثل لغته وحسن استيعاب عبارته المتميزة، يتوقف على امتلاك ذائقة جمالية، وكفاءة بيانية تؤهلهم لحسن تمثله واستيعاب مضامينه، وتمكنهم من استكناه حقائقه اللامتناهية؛

(١) دلائل الإعجاز: ٩.

(٢) البلاغة والأصول: ١٣.

(٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ١٩.

"فأما من كان متناهيا في معرفة وجوه الخطاب، وطرق البلاغة، والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه"(١).

هكذا استشعر النقاد والبلاغيون العرب والمفسرون الأوائل الذين احتكوا بالنص القرآني، وببلاغته الخالدة والمعجزة، واستشعروا الحاجة إلى مزيد تفقه في الشعر والخطابة، وإدراك لمقوماتهما التعبيرية البيانية، والتقعيد لها وتقنينها، وضبطها في مستويات علمية دقيقة، لتكون مدونة مساعدة، ومرجعا أساسا ودليلا متعارفا ومتاحا، يوصل المتلقي العربيّ المسلم ويقوده للدخول بأمان في بحر القرآن الكريم، الذي لا تنقضي عجائبه ولا تنفذ حقائقه.

لقد كان الاهتمام كبيرا بالشعر وبجمالياته الممتدة، وكان أمرا ملحا، نظرا إلى حضوره القويّ في الثقافة العربية منذ القديم، خاصة وأن الشعر ارتبط في ذهن الإنسان العربيّ بالإنشاد، وبالتغني بالقيم الخلقية والمعنوية، وبالدفاع عن الإنسان، خاصة القبيلة أو الأمة، مثلما كان معروفا عن الشاعر أنه لسان قومه، يخلد آثارهم ويعبر عن حكمهم ومعارفهم، فكان بذلك الاهتمام بالشعر ضرورة لازمة لازبة، أملتها الحاجة إلى فهم النص القرآني وضرورة استثمار ذاكرة الإنسان الشعرية ليتحقق ذلك.

إن القدح المعلّى الذي كان للشعر في التاريخ المبكر لنشوء التفكير النقدي البلاغي لدى العرب المسلمين، أساسُه وغاياته ومراميه البعيدة والخفية إنما هي في نهاية المطاف، ليست للشعر في حد ذاته، بل لخدمة النص القرآنيّ، فهو الأساس وهو الغاية الأسمى الكامنة من خلف اهتمام النقاد والبلاغيين والإعجازيين بالشعر، ومن ثمة يكون غير مجانب الصواب من يرى أن القرآن الكريم كان "حافزا مباشرا لظهور الدراسات البلاغية (النقدية) منذ القرن الثاني الهجري مع مفسرين لغويين؛ الفراء

---

(١) إعجاز القرآن: ٥١.

(٢٠٧هـ)، وأبو عبيدة (٢١٠هـ)، والأخفش (٢١٥هـ)، إلى أن تبلورت مع ظهور الكتابات الخاصة بالإعجاز خلال القرنين الرابع والخامس"[(١)].

٣-٣- أفضلية النص القرآني ومرتكز بلاغة الشعر:

إن من يتتبع الاجتهادات النقدية والبلاغية في مراحل تبلورها وتطورها في التراث العربي الإسلاميّ، يدرك بوضوح أنها اجتهادات كانت تعنى بتثبيت حقيقة تميز النص القرآني وأولويته في الجمالية والبيانية والفصاحة؛ فكل ما في الكلام البشري المتميز، وخصوصا الخطاب الشعريّ بوصفه النص البشري النموذج والمثال والمعيار، وهو بكل ما فيه من سمات وطرق تعبير وأعراف بناء، يشكل الأفق الجمالي والذائقة النقدية البلاغية للمتلقي العربي المسلم، وهو يقوم دليلا بكل ما فيه من براعة على ما يثبت أن النص القرآني "نص عربيّ فصيح يجري على سنن كلام العرب وخصائصه"[(٢)].

إن النص القرآني يشكل في هذه الاجتهادات النقدية البلاغية ما يمكن أن نسميه بالنصّ المثاليّ المستوعِب، وهو النص المتعالي والموجّه والمعيار والمحقق لمقومات الأجناس الخطابية الأخرى، وطرائقه الأسلوبية وتركيبته اللسانية النموذجية والمرنة والثابتة، تدعمه وتشهد له تلكم المقومات الأجناسية، مثلما أنه هو نفسه يُتَمَثّل ويُدرَك بها، لذلك فقد فرض التعامل مع هذا النص على الجميع، من نقاد وبلاغيين ولغويين وإعجازيين وعلماء قراءات ومفسرين، ضرورة تمثل تلكم الجماليات والإحاطة بها وبامتداداتها وتنوعها، لأنها الوسيلة والآلة المساعدة على حسن إدراك هذا النص وإثبات تميزه وفرادته.

لقد كان النص القرآني بذلك، محفِّزا رئيسا لنشوء كل تلكم الدراسات النقدية والبلاغية على تعددها وتفرعها، وكان دافعا أساسا لضبط قوانين أجناس القول وأفانينه

(١) البلاغة والأصول: ٢٢.

(٢) مجاز القرآن: ١/ ١٨.

التعبيرية والأسلوبية والخطابية والإيقاعية والحجاجية الإقناعية، في أفق العودة منها وبها، (العودة من بلاغة الشعر وجمالياته، بآليات تحليلية ومفاتيح ومعايير تسهل ضبط الفصاحة والبيان، وتتيح إمكان الإمساك بمقومات الخطاب القرآني المتميز)، من أجل تحقيق القراءة المتعمقة، وإيجاد الفهم السليم والظفر بالتأويل المصيب لخفايا وأسرار هذا النص، الذي يقر أحد رواد الدراسات الإعجازية وهو الباقلاني بأنه نص ذو تميز وأفضلية خاصين، لأن "نظم القرآن جنس متميز وأسلوب متخصص"(١).

إن أفضلية النص القرآني وعظمة شأنه لهي أمر مُسَلّم به وفي حكم الإجماع، وجماليته خارجة عن طوق الشك أو الارتياب، إلا أن إثبات ذلك والتدليل عليه لا يمكن أن يثبت إلا بالاستناد إلى مقومات الأساليب الجمالية السائدة والمكونة للذائقة الجمالية للمتلقي العربي المسلم، ولا يتحقق إثبات الأفضلية ولا "يتم الإقناع بأفضلية التعبير القرآني إلا إذا كان لهذا التعبير ما يناظره في ذهن المتلقي"(٢).

ولا يخفى أن ذهن المتلقي متشبع بالمعرفة الشعرية وبجمالياته الآسرة، التي هي متجذرة بمعاييرها في وعي ومخيلة العربيّ منذ الجاهلية، والتي جاء النص القرآني يتحداها ويتميز عليها ويتحدّاها، الأمر الذي فرض حتمية تفعيل مدارسة البلاغة الشعرية وقاد إلى التدقيق فيها وإعمال النظر ومعاودته في مقوماتها وتفاصيلها، بغية الانتصار لجمالية وبيانية القرآن وإثبات عظمة بيانه وتمايز فصاحته.

وعندما يشير سيد قطب، وهو أحد المفسرين والنقاد الأدباء المعاصرين، إلى أن بلاغة الإعجاز القرآني قائمة على "تناسق تراكيبه وألفاظه، واستيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة"(٣)، فهو إنما يشير إلى حقيقة أن القرآن الكريم زكى

---

(١) إعجاز القرآن: ١٥٩.

(٢) البلاغة والأصول: ٢٥.

(٣) التصوير الفني في القرآن: ٣٤.

الجمالية السائدة بين العرب، وتبنّي معايير البلاغة المعروفة التي احتضنها الشعر تحديدا، وراكمتها بعض الأجناس الخطابية القريبة من الشعر كالخطابة والترسل.

كل ذلك يشير إلى الدور الأساس لهذا النص القرآني في تفعيل المباحث النقدية والبلاغية المهتمة بهذه الأجناس التعبيرية، والدفع بها نحو مزيد من التطور والتعمق، وصولا إلى مستويات من العلمية والتقنين وصور من التقعيد التي سارت تتجدد باستمرار وتتواصل بموازاة استمرار النص القرآني وتجذره بين الناس عبر العصور.

٤- القرآن وتوجيه النقد القصصي:

من المجالات الأخرى التي تبين الدور الفاعل لخطاب الوحي في تشكيل الذائقة النقدية في التراث العربي الإسلامي، ومحوريته في توجيه المعرفة الأدبية وضبط توجهات النقد ورسمه لآفاق الاشتغال، كون القرآن الكريم قد شكل إطارا عاما وفضاء "دلاليا" لفعل القص أو السرد، ولكل ما يرتبط بالإخبار والإنباء وبتقديم المعلومات والأخبار عن الماضي، وهو ما سيقود قافلة النقد القصصي في التراث العربي الإسلامي نحو مسار خاص ونوعيّ، إذ عمل على نقله من العموم والإطلاق، ليجعله يمتثل لمعيارية قيمية، وجهته ليكون فعلا تخليقيّا ترشيديا، لا فعلا إبداعيا وتخييلا عبثيا أو مطلق العنان.

٤-١- القص وقيد المنفعة:

إن منطوق ومدلول كثير من الآيات القرآنية المتحدثة عن القص والإخبار والإنباء، ربطت هذا الفعل بالمعرفة والوظيفية والإفادة في المجتمع؛ من ذلك: ﴿وكلا نقصّ عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾[1]، حيث دلالة التثبيت والطمأنة، وقوله

(١) سورة هود: ١١/ ١٢٠.

تعالى: ﴿نحن نقصّ عليك نبأهم بالحق﴾[١]، حيث ارتباط القص بالصدق والحقيقة، وقوله: ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾[٢]، فهي كما يبدو مشروطة بقيد الحقيقة واليقين، مثلما هي مقرونة بالتدبر والاتعاظ الاعتبار والتفكر، كما في قوله تعالى: ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾[٣]، وقوله: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾[٤]، إضافة إلى شرط الحسن وتحاشي القبح والشر والإساءة؛﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾[٥].

تبعا لهذه الدلالات المركزية لفعل للقص في القرآن الكريم، سوف ينظر النقد إلى الفعل السردي من هذا المنظور التخليقي الترشيدي، وستتحكم هذه المعيارية في التعامل مع القص بتفريعاته، منذ بداية نشأة النقد، استحضارًا لتوجيهات الدلالات القرآنية وظلالها ذات الصلة بالقص.

هذا الأمر استلزم جملة من الشروط النقدية ذات السمت الأخلاقي، وجب توافرها في القاصّ أو الإخباريّ في المجتمع الإسلامي، فهو ملزم بتحري الدقة وقول الحقيقة، وأن يكون متن الخبر صحيحا، حسنا، وإن لم يكن كذلك عُدَّ القاص مُخلطا وخارجًا عن الفضاء الدلالي للقصص، الذي أرسى دعائمه القرآن، فلا يجوز للقاص أن يبتدع من مخيلته القصص المكذوبة، كما لا قيمة للقصص ما لم يحافظ على وظيفته الوعظية ومهمته التذكيرية الاعتبارية.

وقد ترتب على ذلك أن غدا القاص في المجتمع، ليس بالشخص العادي والحر في كلامه وأَفعاله بين الناس، وإنما هو ذلك الشخص الخبير بالأخبار، المنوطة إليه

---

(١) سورة الكهف: ١٨/١٣.

(٢) سورة الأنعام: ٦/ ٥٧.

(٣) سورة الأعراف: ٧/ ١٧٦.

(٤) سورة يوسف: ١٢/ ١١١.

(٥) سورة يوسف:١٢/ ٣.

مهمة الإخبار، المتحلّي بسمات الواعظ المذكِّر، لأنه دائما صاحب عظة ومهمة تذكيرية، أقاصيصه تهدف إلى خدمة الغاية الدينية الاعتبارية، وهذا ما شاع وعرف عن القصص والقاصّين منذ بداية نشأة فعل القص مع ظهور الدعوة الإسلامية[1].

٤-٢- القص والتوجيهات النبوية القِيمِيَّة:

لقد صدر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، في تعامله مع فعل القص، وحكاية الأخبار، ومع ما كان يورده الوعّاظ والقّصاصون، عن نفس الرؤية التي حددها وأَطَّرَها القرآن الكريم، وهي الرؤية التي تحكمت سواء في النظر إلى فعل القص ووظيفة القصص، أو في النظر إلى شخصية القاص وتقويم دوره في المجتمع.

والحق إنه على هدي مبادئ النظرة القرآنية التي حددت فضاء دلاليا ترشيديا للقصص، عمل الرسول صلى الله عليه وآله بدوره على توجيه دلالات القص، بما يضمن قَصا هادفا يبني المجتمع ويرسخ القيم الإنسانية، وينهض بمهمة تربوية اعتبارية، مثلما اشترط في القاص التحلي بصفات الصدق والأمانة والدقة وابتغاء الحسن في القول، والأمانة فيما يقص، فكانت الخدمة التي يقدمها القاص للدين والمجتمع هي الفيصل في موقف النبي صلى الله عليه وسلم منه.

وفي هذا الصدد ورد قوله "لا يقصُّ على الناس إلا أمير أو مأمور أو مختال"[2]، وفي رواية أو"مُراءِ"، فيظهر أن القَصاص تبعا للسابق إذن أحد ثلاثة؛ إما أن يكون أميرًا من أمراء المسلمين، مكلفاً بتوجيه الناس ووعظهم وتذكيرهم بشؤون دينهم وصلاح دنياهم، أو مأمورًا يؤمر بالقص بطلب من الأول وكلاهما هنا، إنما

---

(١) وهذا ما يستفاد من جل الكتب النقدية القديمة التي عنيت بالسرد في بداياته الأولى، ينظر مثلا: كتاب القصاص والمذكرين :١١، وتلبيس إبليس: ٢٣، والتمثيل والمحاضرة وأخبار المذاكرة: ٣/١، وقوت القلوب: ٤٨/٢، وإحياء علوم الدين: ٣٣٨/٢.

(٢) سنن أبي داود: ٢/ ٢٩٠، وقوت القلوب: ١٩٥/١.

يوظف قصصه في خدمة الدين، أو ينتدب مختال أو مراء نفسه للقص، دون أن يؤمر، لأنه يريد الرئاسة لنفسه، والتشبه بالأمير، ولا ينطق إلا عن هوى يستميل به قلوب الناس لمزيد من الرفعة، وهذا الصنف من القصاص مذموم، لأنه يصدر عن هدف شخصيّ لا علاقة له بخدمة المجتمع وتوجيه الناس، وستنطبق صفة المرائي أو المختال فيما بعد على من يتكسّب بالقصّ.

٤-٣- موقفان متعارضان من القص/ القاص:

٤-٣-١- ويمكن رصد مسلك أو موقف الرسول حيال القص والقصاص تبعًا لموقف هؤلاء منه ومن رسالته في مثالين واضحين: أولهما مع تميم بن أوس بن خارجة الداري، أحد أبرز القصاصين في العصر النبوي، والذي يكشف موقف الرسول (ص) تجاهه عن أبرز تجليات التوجيه الديني لحركة القص في المجتمع الإسلامي في العصر النبوي، حيث خُصَّ باهتمام وترحيب من قبل الرسول (ص)، فقد كان وفد من الشام وأسلم، وصحب الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام، في غزاوته، وروى عنه ثمانية عشر حديثا"[(١)]، كما استحسن الرسول (ص) مروياته وقصصه، لأنها تتوافق وما يورده الوحي، وتتطابق معه، ولذلك فقد قربه إليه، وقام برواية قصة رواها عنه، عرفت بـ"قصة الجساسة"[(٢)]؛ هذه القصة التي كانت أحداثها تسرد وتأتي متطابقة مع ما كان يحدث به الرسول عن الدجّال.

لقد روى الداري قصة لقائه بالدجال في جزيرة وسط البحر، وكيف أخبره أنه سيظهر في يوم ما في آخر الزمان، وفق هيئة وحالة وسياق ما وعلامات ومصاحبات عديدة، وكل ذلك يتطابق وما كان يحدث به الرسول عليه الصلاة والسلام وآله، حول ظهور الدجال في زمن آتٍ، فهي قصة صادقة وحقيقية، وذات عبرة ومغزى تربوي، تحذر من الفتن ومن أحداث آخر الزمن، وتنبه إلى ضرورة الاستعداد بالعمل

(١) الطبقات الكبير وتهذيب الأسماء واللغات: ١/ ١٧٣.

(٢) نهاية البداية في الفتن والملاحم: ١/ ٤٩-٩٦، وأخبار الزمان: ١٢٢.

الصالح والتقوى، لذلك استحسنها الرسول (ص) وتبناها ووافق على روايتها والاستماع إليها.

٤-٣-٢- وفي اتجاه معاكس نجد موقف الرسول صلى الله عليه وآله من قصص النضر بن الحارث بن علقمة، القاص القرشيّ الذي يتصل بالرسول (ص)نسبًا، غير أنه كان "أشدّ قريش في تكذيب النبي"، وقد عاشر لمدة طويلة الأحبار والكهنة، وحصل من العلوم القديمة على قدر جليل، واطّلع على الحكمة، ورحل إلى فارس وتعلّم ضرب العود والغناء، وقدِم مكة، فكان يحدِّث أهلها بأخبار الفرس واليهود والنصارى، إبان المدة التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام وآله ينشر الرسالة الإسلامية في مكة، وكان يحضر بعض مجالسه(ص)، وهو يعظ قومه ويحذرهم مما أصاب الأمم الخالية، وحالما يفرغ من وعظه وينصرف، يقوم النظر ويحدثهم عن أخبار رستم وأسفنديار الفارسية ويقول: "ما محمدٌ بأحسن مني حديثًا وما حديثه إلاّ أساطير الأولين اكتتبها كما اكتتبتُها"[(١)].

وردا على تهمة أن الرسول يكتتب أخبار الأولين، نزلت آيات في حق النضر ترد تهمته للرسول، منها قوله تعالى ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بُكْرَة وأصيلًا﴾[(٢)]، وقوله ﴿إذا تُتْلى عليه آياتُنا قال أساطير الأولين﴾[(٣)]، وكما يقول ابن عباس: "فإن ثماني آيات نزلت بحقه[(٤)]، منها واحدة أنذرته بالويل وسوء العاقبة والعذاب الأليم، وهو ما آل إليه مصيره، قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (٧) يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[(٥)]، وما حصل

---

(١) السيرة النبوية: ٢/ ٨، والكامل في التاريخ: ٢/ ٤٩.

(٢) سورة الفرقان: ٥/١٥

(٣) سورة القلم: ٦٨/ ١٥ وسورة المطففين: ٨٣/ ١٣.

(٤) السيرة النبوية: ١٣/٢.

(٥) سورة الجاثية: ٤٥: ٧-٨.

للنضر فيما بعد، يتطابق ونبوءة سورة "الجاثية"، ففي معركة بدر كان على رأس لواء من قريش ووقع أسيرًا بيد المسلمين، فأمر الرسول أن يُقتل صبراً أي أسيراً، ونفذ فيه أمر القتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١].

وتبعا لذلك فقد ارتبطت بداية القص في التراث العربي الإسلامي بوظيفتين مختلفتين متناقضتين؛ القص المرتبط بالهلاك والضلال، وهو الذي لا يتماشى وروح الدعوة المحمدية، وهو ما ورد عنه في المأثور: "إن بني اسرائيل لما قصّوا هلكوا"[٢]، إشارة إلى وظيفته السلبية المضادة لروح الدين، والمنافية لحقيقة القرآن والمتصادمة مع غايات ومرامي الدعوة المحمدية، وفي الوقت نفسه فقد دعم موقف القاص الذي يوظف قصصه لخدمة الدين.

٥- جلال القص الوعظي الاعتباري:

لقد خص القص الوعظي تبعًا لما سلف بإجلال خاص، فكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يحث على حضور مجالس القص والذكر والوعظ، حتى ورد في المأثور قوله، بعد سماعه وعظا لعبد الله بن رواحة في مجلس للقصّ: "لأن أقعد في مثل هذا المجلس أحبّ إليّ من أن أعتق أربع رقاب"[٣]، وورد قوله أيضا: "إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا فيها، قيل ما رياض الجنة؟ قال الذكر"[٤] ومثلما كان القرآن قد سبق إلى تحديد وظيفة القصص، فقد ثبَّت الرسول تلك الوظيفة، وهي التذكير والوعظ والاعتبار، وكانت هذه هي الموجِّهات المهيمنة في نشوء أخبار وعظية اعتبارية وظفت في خدمة الدين.

(١) السيرة النبوية: ٢/ ١٦.

(٢) المستطرف من كل فن مستظرف: ٩/١.

(٣) المستطرف: ١٦/١.

(٤) الترغيب والترهيب: ٣٣٦/٢.

وخلال القرنين الأول والثاني، كان القصّ يحظى بعناية كبيرة، لأنه ينهض بمهمة الإرشاد والوعظ، بل إن الخلفاء والحكام أنفسهم كانوا يحضرون مجالس القصاص أحيانًا.

وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يراقب القصّاص ويتأكد من كفاءتهم الوعظية، فقد مرَّ يوما بقاصّ في الكوفة فقال له: "أيها القاص أَتَقُصّ ونحن قريبو عهد برسول الله؟ لأسألنك فإن أجبتني، وإلاَّ خفقتك بهذه الدرّة، ما ثبات الدين وزواله؟ قال: أمّا ثباته فالورع، وأما زواله فالطمع، قال: أحسنت، قُصّ، فمثلك فلْيَقْصُص"[1].

وكان عمر بن عبد العزيز يحضر مجالس بعض القصّاص مع العامة بعد الصلاة[2]، وكان القصّاص، إلى جانب عملهم، يقومون في المجتمع بوظائف أخرى أحيانا مثل القضاء والحديث والقراءة في المسجد، وكان بعضهم من صحابة الرسول أو من التابعين أو أتباع التابعين، وتلحق بهم صفات الإجلال والثقة والتثبت دائما، فكان النظر إلى القص نظر إجلال وتقدير ما دام ممتثلا لمبادئ وتوجيهات القرآن والوحي، وما دام مؤطرا ضمن دائرة الفائدة والمنفعة والصلاح.

خاتمة

نخلص من كل ما سبق إلى حقيقة أن القرآن الكريم، كان له دوره الفاعل وحضوره القوي، وتأثيره الجليّ في توجيه الاجتهادات النقدية والبلاغية منذ بداياتها الأولى؛ خلال البعثة النبوية، التي رافقتها حركة نقدية بلاغية مبتدئة وغير متخصصة، وصولًا إلى المراحل اللاحقة، التي شهدت تطورًا وازدهارًا للحركة النقدية والبلاغية في المجتمع

---

(١) كتاب القصاص والمذكرين: ٢٥.

(٢) كتاب القصاص والمذكرين: ٣٦.

العربي الإسلامي، حين اشتد عضدها واستوت على سوقها، في شكل دراسات متخصصة واجتهادات متعمقة ودقيقة.

وفي جميع الأحوال كانت تلكم الاجتهادات تتحرك بوحي من توجيهات القرآن الكريم، وتسير على هدي ما أقرَّه من مبادئ وتوجيهات، وما استطاع أن يشكله من ملامح أفق جماليّ ومعيار نقدي بلاغيّ مثاليّ، ظلت كل الاجتهادات الإنسانية تتحرك في إطار توجيهاته التخليقية العامة، وتفيئ إلى ظلال آفاقه الإنسانية الرحبة، التي استطاعت أن تستوعب الجماليات السائدة، وتجعلها خادمة ومتعلمة في محضر عظمته وإعجازه.

فلا يمكن والحال هذه، قراءة الجهود النقدية والبلاغية على امتداد تاريخ تطورها عبر العصور في التراث العربي الإسلامي، من دون التسليم بمحورية النص القرآني، بوصفه أسًّا للتفكير وإطارا محددا ومعيارا نموذجا لآفاق الجمالية البيانية، التي بحث في تفاصيلها وامتداداتها النقاد والبلاغيون وعلماء اللغة والقراءات والأصوليون والفقهاء والمفسرون وغيرهم.

المصادر والمراجع

الأثر الأرسطي في النحو والبلاغة العربيين حتى القرن الثامن الهجري، عباس رحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط١، ١٩٩٩م.

أثر النحاة في البحث البلاغي، عبد القادر حسين، دار النهضة، مصر، ١٩٧٥م.

الآداب المعنوية لقراءة القرآن الكريم، روح الله الموسوي الخميني، إعداد: محمد علي قطايا، جمعية المعارف الإسلامية بيرت ط١، ١٩٩٨م.

إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط. ٥، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.

البحث البلاغي عند العرب، أحمد مطلوب، دار الجاحظ للنشر، بغداد، (د.ت).

البلاغة والأصول "دراسة في أسس التفكير البلاغي العربي" نموذج ابن جني، محمد مشبال، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٧م.

البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ت).

تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٨٥م

الترغيب والترهيب، عبد العظيم زكي الدين المنذري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، ودار الثقافة بالبيضاء، ١٩٨٨م.

جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، ابن زيد القرشي، تحقيق: محمد علي البجاوي، نهضة مصر.

دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، مكتبة الخانجي؛ القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م.

سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المكتبة العصرية، ٢٠١٧م.

السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

الشعر والشعراء، ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم)، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، (د.ت).

طبقات الشعراء، ابن سلام الجمحي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

الطبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع الزهري، مكتبة الخانجي (د.ت)

العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق، أبو علي الحسن، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت.

قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، دار صادر بيروت، (د.ت).

كتاب القصاص والمذكرين، ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، تحقيق محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.

مجاز القرآن، أبو عبيدة، تحقيق فؤاد سيزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١م.

المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، أحمد خليل، دار النهضة العربية، لبنان، ١٩٦٨م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٧م.

المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، دار المعرفة، ١٩٩٨م.

المستطرف في كل فن مستظرف، الأبشيهي شهاب الدين محمد، تحقيق: محمد خير طعمة الحلبي، دار مكتبة الحياة،(د.ت).

مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨م.

منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بلخوجة، ط ٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

النهاية في الفتن والملاحم، ابن كثير، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، (د.ت).

.

Kaynakça / References

Aladabo almaenawiyato liqirat alquran alkarime, rouh allah almousawi alkhumayni, iedad muhamad eali qataya, jameiat almaearif alislamiat bayrut ta1, 1998m .

Alaghanih, abou alfaraj alasfahani, dar alkutub almisriatu, alqahirati, 1927m.

Alatharo alarsatie fi alnahw walbalaghat alearabiyan hatta alqarn althamin alhijri, abaas rahilah, manshurat kuliyat aladab waleulum alinsaniat , arribat,ta1, 1999m,.

Albahth albalaghii eind alarabi, 'ahmad matloub, dar aljahiz liannashre, baghdad, (d.t).

Albalaghato walousulu,dirasat fi ossous attafkir albalaghii alearabi" namudhaj abn jinni, muhamad mechbal, afriqia alsharque, 2007m.

Albayane wattabyine: abou outhman amru bno bahr aljahize, tahqiq eabd assalam muhamad haroun, dar alfikre, (d.t).

Almadkhal ila addirasati albalaghati alarabiati, ahmad khalil, dar alnahdat alarabiati, lubnan, 1968m.

Almustadrak ala alssahihayni, alhakim muhamad bin abd allah alnaysabouri, dar almaerifati, 1998mi.

Almustatraf fi kolli fanin mustazrafin, al'abshihi shihab aldiyn muhamad, tahqiq muhamad khayr tiemat alhalbi, dar maktabat alhayat(d.t).

Almuzhir fi ouloum allughat waanwaiha, jalal addiyn alsuyouti, almaktabat alouasariati, bayrut, 2007m.

Alomdato fi mahasin alshier waadabihi wanaqdihi, ibn rashiqe, abu eali alhasan, tahqiq muohyi aldiyn abd alhamidi, dar aljil, bayrut.

Alshier walshouearaae, ibn qoutayba (abu eabd allh muhamad bn muslim), tahqiq washarh 'ahmad muhamad shakir, dar almaearifi, (da.t).

Altabaqat alkabir, muhamad bin saed bin manie alzzuhri, maktabat alkhanji (d.t).

Annihayato fi alfitani walmalahimi, ibn kathirin, tahqiq eisam aldiyn alsababiti, dar alhadith.(d.t).

Assirato annabawiato, ibn hisham , taha. saeid muhamad allahham, dar alfikri, bayrut, 1994m.

Atharo annouhati fi albahthi albalaghi, abd alqadir husaynin, dar annahdati, masr, 1975m.

Attaswiro alfannie fi alqurane, sayid quotbe, dar ashorouqe, bayrut, wadar althaqafat albaydae, 1988m.
Altarghib waltarhib, abd aleazim zaki addiyn almundhiri, ta1, dar alkutub alilmiati, bayrut, 1417h.

bilkhujat, t 3, dar algharb alislami, bayrut, 1986m.

Dalayil al iejazi, eabd alqahir aljirjani, maktabat alkhanji; alqahirati, ta2, 1989m.

Iejazo alqurani, abu bakr albaqlani, tahqiq alsayid 'ahmad saqra, ta. 5, dar almaearifi, alqahira (d.t),

Jamharato ashear alarab fi aljahiliati wal islami, ibn zayd alqurashi, tahqiq muhamad ali albijawi, nahdat masre.

kitab alqasas walmudhakirina, abn aljawzi 'abu alfaraj eabd alrahman, tahqiq muhamad basyouni zaghlula, dar alkutub aleilmiati, bayrut 1986m.

Majazo alquorane, abu eubaydata, tahqiq fuad sizkin, ta2, mouassasat alrisalati, bayrut, 1981m.

Manahijo albahth eind mufakkiri alislami, sami annashar, dar almaearifi, alqahirato, ta4, 1978m.

Minhajo albulaghae wasiraj aloudabae,, hazim alqartajanni, tahqiq muhamad alhabib

Quout alquoloub fi mueamalat almahbube, 'abu talib almakki, dar sadir bayrut,(d.t).

Sounan abou dawoud,abou dawoud soulayman ben alasheath alsajistani, almaktabat aleasriati, 2017m.

Tabaquat alshuearae, ibn salam aljoumahi, dar alkutub aleilmiati, bayrut, 2001m.

Tarikho alfiraqi alislamiati wa nasheat ilm alkalam ind almuslimina, ali mustafa algharabi, maktabat alanjlou almisriati, ta2, 1985m.